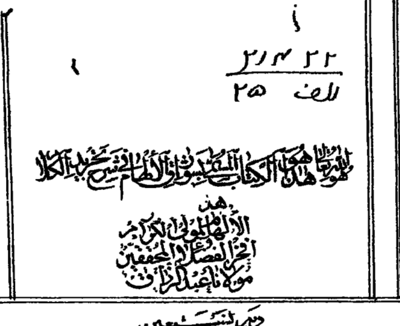


در حدود دیات

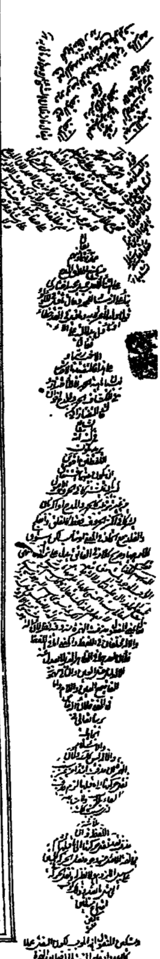
در ذبائح

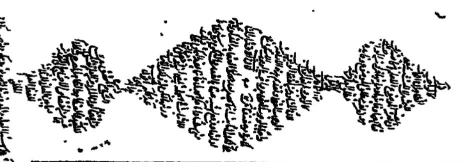


وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين **اما بعد** الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من كمل الرسالة اختياره وختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اقام على وصيته واوصيائه ولسائر اوصيائنا الهادين بنوره وبعد فيقول العبد الراجي بباب رحمته المليح عبد الرزاق بن علي الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاته انه لما كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي على الله مقامه في عليين قد كان منفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق ما لم يسبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كان كتاب التجريد من مصنفاته ممتازا من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ثم لم يحوها بدايع صنايع الاخرين من جودة ترتيب المسائل و وجازة تقرير الدلائل ورعاية تحرير العقد بتهذيب للاصول عن الزوايد وضبط ضوابط الاوايل الفوايد ربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد و تلويحات لايحة الى المواقف والمراصد وكون تحقيقاته تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقاته تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بيانات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والمقالات هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات تلوح عن مجملها تفصيل المنفصل وتحريرات من فاز بمنزلها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما اعطي من الشأن اجل كان ابدا من ان يصل الأعين مثل هذا المحقق العظيم الشأن ولعله من اجل ذلك التصنيف داعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرف همهم كانهم الى الخوض في مطالبه بعضها بتحشية ليعلقه بعضه ولتبيه بداية وبعضها بافحام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معماه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم قد ادوا نفس مكان تعبيه ولم يهتدوا الى مغزى ما أديه احد منهم من قبلهم او جبت بيد ان هذا الضعيف القليل البضاعة وخلو كفا الباع في الصناعة لطال ما يجول في بيته ويختلج على سر بر قنانه ان يشرحه من ظاهره و ملاحظة الغي ليسر الله تعم بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثرة ما قيل او يتوقف بلا وجه الى ان تاكد ذلك العزم التماس صدر عن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير مستعدي المستعدين وانضاف الى ذلك العزم اخ لي من ابناء الزمان يظن في شانه ويصدق يوم من القرعون بكتم ايمانه فاختصت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اصبق المسالك مع علي باني قد استهدفت نفسي لرماة الجهول واستعرضت ذاتي لدوا ناسة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي وبه كلاني في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو حسبي من





الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل ان اخوض في المقصود فلا اقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كما هو الواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا اذا استوعبه وعنوانه وان كان الطالب لكنه لا يعتد بصيرته فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب بتمايز الموضوعات بتمايز العلوم ويمكنه الشروع الاختيار فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته ويعرف قدره فوته حقه فيها مطالب بديعة الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم باموركما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار اليه التفتازاني شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف لا حاجة الى تقييد الامور ثم شارح المواقف في شرح هذا التعريف زاد بالعلم معنا الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلايلها وبينه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان ملاك القدرة على ذلك الاثبات تماما مصاحبا هذا العلم دون العلم بالقواعد التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم بالجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيها اقتدار تام على ذلك الاثبات لعدم الاختصاص له باثبات هذه العقائد المبادئ من هذا العلم فالمراد النوع لخصائصه ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقائد بل لا مدخل له في ذلك الترتب لعادي اصلا واختار بقوله على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختاره على مع شيوع استعماله فيما على اتفاق السببية الحقيقية المتبادرة من الباء بعنى كما هو مذهب الاشعري ولم يختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليدا غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما يجي بل لان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او ورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان اعتقادية وتسمى اصلية واعتقاديات فقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصد باثباتها منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوبة وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم صوابا كان ذلك المنسوب او خطاء فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل زعم المتصدي للاثبات وهو اعم من ايراد الحجج الى اخره متعلق بالاثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة فخرج علم النبي وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبوة وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع

وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فرعا واصولا
الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر
والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية
هذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع
ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف فصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات
وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما
ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب ذلك اذا كانت متعلقة بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرح العقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما
نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل
بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في
كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقائد انا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسا ذكرها ان شاء الله تعالى في موضع
يليق بها واحق ما عنيت به فترك الاشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان

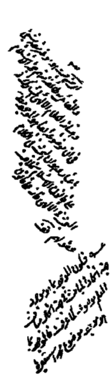
مخالفة

مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاد بات انما هو اليقين دون الظن وقد شاع ان الظن لا يفيد الا الظن فمخالفة اليقين لا تكون
بدعة بل اصلوا بانفسهم اياهم اصل البدع والاهواء لخطأ وعقلية عن الدين بجمودهم على الظواهر المخالفة للعقل
في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهو كون المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تأويل كثير من الظواهر
المخالفة لها لما في العقول فيكون منعه مخالفة لما هو ثابت في الدين ضرورة بعض من كلام ان خلط الكلام بالفلسفة من
بل هذا احق من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بنقيض ما هو
ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في خلطها
وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام
من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقول عنهم ومبني على قواعد الفلسفة
الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو
لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان الاصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم مما اخذت
من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن
تتبع ما ذكر من اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا ثم اعلم ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد
من كلام القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الاصطلاحين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف
المقاصد ان علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم
الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم
بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من
علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام
صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه كما يعرضه لامر اعم او اخص
فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان
الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان
عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له
بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية
للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث انه من غير ان
يتوقف عروضه له على صيرورته نوعا معينا اذ لا يعرضه تلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه
لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعد عروض تلك العارض يصير نوعا معينا كالناطق
للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير به تلك نوعا معينا ثم انه
قد اشرنا الى وجه تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى

ان الشيء الذي هو موضوع لهذا العلم وموضوعها هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد يعدونها جزءا من العلم وهو اما ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بينا كالموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هلية المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو ثمرته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من توابع العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فتمامه في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فاستحضار العلم بتلك الموضوع افاد تمايزه بحسب الذات بعدما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوب احاطتها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها ويتضح المقام على نحو يتضح فيه كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا او اجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة بها فحصل لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها مسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءه او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يجتمع من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوجد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يتمكن به على كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما اخر سوى ان يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها والنظر الى ذاتها الا بحسب الموضوع وان كانت متميزة عند الطالب لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس اخر فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في مواضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد

موضوعا

موضوعا العلمين من غير اعتبار تغاير بأن يؤخذ في أحدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و
امتناع أن يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية أو غيرهما إذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه بدون ذلك والضابط أنه إذا كان البحث عن أشياء متكثرة بالذات فإن كان البحث عنها من جهة اشتراكها
في أمر واحد ذاتي أو عرضي فالعلم واحد وإن كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر
سواء كانت تلك الأشياء مشتركة في ذاتي أو عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة أو لا
وإذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فإن كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر وإلا فواحد سواء كان
لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة أو لا لأن العلم يختلف باختلاف المعلوم أعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض من الأعراض الذاتية
علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على أن هذا أقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ
الجنس والأعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمايز لأنا نقول ح لا ينضبط أمر الاتحاد
والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الأعراض الذاتية والغلط إنما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة أعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء ولو أريد
هذا لكان كل مسألة علما على حدة وأيضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب لا بد أن
يجب أن يكون أمرا معتبرا بينا أو مبينا وذلك هو الموضوع إذ لا ضبط للأعراض الذاتية ولا حصر بل لكل أحد
بقدر ما استطاع وإنما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا رسمية
[illegible] أنها حدود حقيقية بخلاف حدود الموضوع وأجزائه فإنها حقيقية وأما حديث المادة والصورة
فكاذب لأن كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وإنما الصورة هو الحكم على أن الكلام ليس في المسألة
بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا خفاء في أن المسائل مادة له ومرجع الصورة إلى جهة
الاتحاد إذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة إذا عرفت ذلك فاعلم أن المتقدمين من علماء الكلام جعلوا
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه إليه فقالوا إن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه
إلى قديم ومحدث والمحدث إلى جوهر وعرض والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه
الحياة كالطعم واللون ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض
وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وأمور يمتنع عليه وأحكام
يجوز في حقه من غير وجوب وامتناع ويبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه
إلى المحدث وأنه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن ذلك واقع وح ينتهي تصرف العقل
ويأخذ في التلقي من النبي ما ثبت عنده صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في أمر المبدأ والمعاد ثم لما كان
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود بحيثية كونه متعلق المباحث الجارية على قانون
الإسلام أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون
الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود إلى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام من الإلهي بهذا الاعتبار أقول وهذا



الاعتماد هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست
بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيل لتحقيقها
وتنبيهًا على الذي لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم
فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروى انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان
بها مجملًا على حد ما يفهم على تفاوت عقولهم ومراتب فهمهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف
عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فيها وجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة ويرجع
فيما بين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة
لمن اراد الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال
العقل في احوال المبدأ وساير العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل بها
وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلايل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقايد
الدينية بل هو مجد واما انما هو حفظ العقايد بالجملة لاعلى العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة
اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما
هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة ام لا كالنظر والدليل فان مثل ان النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل وجه لا اكثر كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
في الخارج ولا يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان المبني على قانون الاسلام ما هو الحق من المسايل الكلامية اذ المسايل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
قطعا فان زعم القايل بهذا القول ان الكلام هو المسايل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحبي المسايل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في
شرح المقاصد عن الاول بانا لا نم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالعرض لما يقابله الا ترى بحث
اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسايل قطعا الا انا نقول هي راجعة الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو
سلم انها من المسايل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي
والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه ان يعدل من الموجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني
بان المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسايل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال
شارح المواقف ان لقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز

العلوم على اثبات الموضوع او هو باطل البته وان جعلت قيد المجرد ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها
وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث
عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وبعض اصحاب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث
هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث انها تحتاج اليه تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات
حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل
الصناعة بان يذكر مع المطالب الفروع شئ يعني اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث العدم والخلا واقسام
الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار العلوية
المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف عليها ما يبتنى عليه كما
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وامكان الخلا ونحوها من المبادي واما سوى ذلك فيكون من
فضول الكلام ينفصل به فكثير المباحث كما اشتهر عند المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل الا
يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويبين البرهان لان مبادي العلم انما يبين في علم اعلى منه والنسبة في
العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه متوقف على الاخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها
اجاب بان ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يبين فيه بعض من العربية
ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات
على جهة الاستناد ان يكون مدار البحث في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال عوارض الممكنات من جهة استنادها الى الله
تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم يتفصيلها من ثابته لله تعالى
ثم وذلك انما يكون لحاجتها في كونه عروضها للممكنات ناشئا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا
هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك
لما كان اثباته من مطالب الكلام اذ موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ما هو مفاد الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد
الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب يعني اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بالواسطة في الكل او بتوسط البعض يحتاج
منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ايضا مما لا ... والا لكان هو احد العلوم الاسلامية
لابد بينها وراسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز هاهنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من الاعراض
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لا من حيث ذواتها والثاني انه لا علم
شرعي فوقه يثبت فيه موضوعه فلابد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط

العرض الذاتي أن لا يكون معلولاً للغير بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج عنه غير مساوٍ للاتفاق على كون القوة
والمرض عرضاً ذاتياً للإنسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط إلى غير ذلك وأما ثانياً فلأنه يلزم
أن لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسألة من شيء من العلوم فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى
وأما ثالثاً فلأن قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم آخر لأنه لا يبحث في العلم عن الأعراض الذاتية للموضوع يكون
لغواً من الكلام لأن ما وجود موضوع ذاتي يبين فيه وما يبين ليس بعرض ذاتي وأما رابعاً فلأنه لا يبقى قولهم لكل علم
موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لأن من مسائل الفلسفة الأولى إثبات الموضوع وهلية البسيطة وقد صارت في علم الكلام
من جملة المسائل وأما خامساً فلأن تصاعد العلوم إنما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم أعلى من آخر سوى
أنه موضوعه أعم فينبغي أن يؤخذ موضوع الكلام الموجود أو المعلوم والإلهي أعلى رتبة منه وإن كان أشرف من
جهة وقد عرفت أن ما يبين فيه موضوع علم شرعي أو مبادئه لا يلزم أن يكون علماً شرعياً بل يكفي كونه مبيناً على
وفق الشرع ثم قال نعم لو قيل فيما آل الكلام إلى أن الوجود المخصوص موضوع الصناعة وإن كان من أعراضه الذاتية
لا يبين فيها لكون نظرها مقصوراً على بيان الهلية المركبة بل يكون مسلماً في نظرها لكونه بيّناً أو مبيّناً في صناعة أعلى
دفع بعض الإشكال بأن بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم
الوجود فيها موضوع الصناعة الأعلى أعم وجوده لا يستلزم وجود الأخص فيبين بها وجود الأخص بأن يبين
أقسام الأعم البيّن الوجود والعرض وأنه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك راجعاً إلى الهلية المركبة للأعم مثلاً يبين في الإلهي
أن بعض الموجود جسم فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب أكثر المتأخرين إلى أن موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والإرادة وغيرها وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الأجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما
هو عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم وهو كالموجود في الهلية والشمول
لموضوعات سائر العلوم الإسلامية فيكون الكلام فوق الكل إلا أنه أورد على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود
الذهني ولا يصير العلم بخصوص الصورة في العقائد بل يبحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يبقى أن ذلك
مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وإن أريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعم منه
فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً يبحث عنه فلم يفد بما يجعل مشتاً بالله كما حقق في موضعه لأنا نقول قد حققنا
أيضاً أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه كما ذكرنا ثم إن شارح المواقف أورد على كون المعلوم موضوعاً
للكلام مثل ما أورده على كون الموجود موضوعاً له وهو أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض المحمولات مثلاً الحدوث
فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية وإن كان بحث المتكلم عن قدرته نعم لأنها تثبت عقيدة دينية أو قطعاً أن
شيئاً من المذاهب الثلاثة لا يخلو عن خدشة فالصواب أن لا يفرق بين الكلام والإلهي بحسب الموضوع بل يجعل
موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فإن الحيثية المعلومية أيضاً لا دخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام
موضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث فنون البحث وبحسب المبادئ التي يؤخذ منها الأدلة والقياسات فإن مباني
الأدلة الكلامية في الكلام يجب أن تكون على قوانين مطابقة لما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادئ العلم الإلهي
فإنه لا يعتبر فيه مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر

ثم لان

ام لا فان طابقه فذاك والا فاولون الظواهر الى ما يطابق مؤديات المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهى فما قيل
تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يحصل تمايز بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية مما لا يكفى فى اعتبار
اطراده فى كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية
فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعى عن العلم الفلسفى ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب**
الثالث فى بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة
اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب
عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته ربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا وايضا ليزداد الرغبة
فيه حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهى امور الاول بالنظر الى الطالب فى قوته النظرية وهو الترقى
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص
العلماء بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثانى بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين
المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فربما يجرهم الى الاذعان والاسترشاد الثالث
بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام
الشرعية وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها الا انه ما لم يثبت
وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل الرسل ومنزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس
ايضا للطالب فى قوته العملية وهو صحة النية واخلاصها فى الاعمال وصحة الاعتقاد وقوته فى الاحكام المتعلقة بالاعمال
اذ بهذه الصحة فى النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليها وغاية ذلك كله هو الفوز بسعادة الدارين
فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** فى مرتبة علم الكلام وشرفه
قالوا انما وجب تقديمهما ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فليسوى بقدر ما فى اكتسابه ويعتنى بحسبه فى تحصيله
ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلائله يقينية يحكم بصحتها
صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهى اى شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هى الغاية فى
الوثاقة فهذه هى جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اوردناه
فى المقدمة فلنشرع فى شرح الكتاب وتقرير المتن على اقتضاء مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط فالمذكور فى الصحاح قولهم
اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من ان تعاقب فى جوابه تقول اما عبد الله فقائم ولما احتيج الى الفاء فى جوابه لان
فيه تأويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شئ فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال فى
الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه
لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبنى اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا
موقع المبتدأ ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوى وهو الثناء
على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل القصد للتبجيل وهو اعم من الشكر العرفى وهو الفعل المنبئ عن تعظيم
المنعم لكونه منعما بسبب المتعلق اعنى ما يقع بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص فى وقوعه
بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوى

اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عاما من المورد كما احتج الا نعم
بحمل القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل كون الحمد بازاء النعم مطلقا وتخصيص الشكر بالنعم الواصلة الى الشاكر
والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكونه من اللسان حمدا وليس بعرف له ولا بجزء منه واما في الشكر
فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله فح يكون كل
منهما جزء منه وكذا تخصيصه الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر
عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ الاختصاص لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى وانما
حمد بالموصوف للتعيين وللاشارة الى كونه صفاته تعالى عين ذاته فيحصل براعة الاستهلال وانه لا يمكن تصور ذاته بكنهها
بل بوجه منها وهو الصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكلام
ادلته بعد كونها منه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه بذاته تعالى بحيث لو لم يصدق على شيء
اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقل الموصوف بل بعضه ووضعه او قبل بعض
معروف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة
الى ان حمدنا ليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم يفضل حمدنا
على ما وصل الينا من نعمه لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء ولذا اسند الى
الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن الناس الدعاء
وهي تستعمل بعلى مطلقا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما على سيد كل اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسودا وسيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله
فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبيء ... او نبيء بالهمزة على فعيل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى او نبي بلا
الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي مشرف على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح وهو
سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل
عليهم ولاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا وبذلك يترك الموصوف لتعينه
بهذا الوصف كما في القرينة السابقة وما توجد في بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف
فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما ذكر في وضع حول على على الآل
فغير معلوم حيلا او مقام بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم بالهمزة على فعل بمعنى
الدناءة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب وعلى ما في القاموس والاشبه ههنا هو الاول
والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل
هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على
جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع ما عدا مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد

المفرد

المتعلق دون الثاني وبهذا المعنى يصح ان يكون هيهنا هو المقرب فيرد عليه ما اكتفاء بما هو الاصل ويجب ان يكون المتعلق
فيه بالائمة الاثنى عشر الذين هم المرادون بآل النبي وعترته وهذا هو الاظهر ويصح ان يراد زيادة كل
واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية [illegible] الاكرمية
من الغير ولا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية [illegible] وهو [illegible] كل منهم وانما لم يحمل على الا[illegible]
في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعلق لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذه
القرينة اي للتعين باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه
على الشرح القديم لم يرد به معنا [illegible] اعني من اتصف من صحوبيه بزيادة الكرم في الجملة [illegible]
الزيادة [illegible] البعض حمله على المتعلق على ما هو مذهب اهل السنة من كرام الصحابة والشارح القوشجي لم
يتفطن بمراده وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال
اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد فظهر ما ثم
ان المحشين المحققين [illegible] اكثر المقال [illegible] الا يقتضي منه الا التعجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام
وما زاد عليه فهو [illegible] من الكلام فاني جوابا لما يجيب له ما سألت اي سئلته من سأله الشيء لا من [illegible]
عن الشيء من تحرير هو التقرير [illegible] المسائل الكلامية اي مقاصد علم الكلام قطعا
يسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل
مسئلة في موضعها اللايق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب [illegible] وهو في الاصل [illegible]
بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء [illegible] وهي اللؤلؤ النفيسة [illegible] استعارها
لاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة [illegible] على الشيء بالقلب [illegible] التصديق [illegible] وفي الشرع
الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد هيهنا [illegible] نكتة [illegible] في اللغة ما تنكته
من الارض بقضيب [illegible] لكن معنى [illegible] مسائل الاجتهاد [illegible] ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية
الخلافية فيها التي يحتاج [illegible] الى [illegible] من الاجتهاد [illegible] المعنى اللغوي [illegible]
فرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي [illegible] الدليل [illegible] الكلام [illegible]
اعتمادي [illegible] الله [illegible] سئل [illegible]
في التقرير والبيان وان يحصله معطوف على الفعل الثاني لا [illegible] اليوم المعاد وسميته بتجريد [illegible]
على عقايد الفرقة [illegible] مقاصد لان البحث في علم الكلام [illegible]
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل [illegible]
عليه وهو احوال الممكن [illegible] الجوهر والعرض [illegible] الامور العامة [illegible] مقاصد علم الكلام
منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع
وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم
على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها
عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل

المقصد الأول من علم الكلام في الأمور العامة

يحتاج الى تعريفه من اهل الله والمعرفة هو النبي والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات
الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لاجرم رتب على
ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما
يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها الاجرم
رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد
او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بل يعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح
المقاصد وجه افراد باب لعامة الامور هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال تعرفه بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو
الاقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء
في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة
والاكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول لعله يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود
اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام
مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة
اما الوجوب فظ واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من
الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد عرف الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات والمعدومات ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها
ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع وقد يقال ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول
لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج المختص بواحد
من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل

القابل

القول في ان الوجود بديهي التصور والخلاف فيه

التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجود بالمفهوم ليتناول البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدولا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما يقابل الامكان والمطلق الشامل له وليس المراد من احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الموجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق والحال انه مع ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام وذلك ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة ورفع الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كالوجوب للامكان والامكان للوجوب ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد فان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي وان يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد اي الاحوال الخاصة فنختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد لكونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي يتعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي تركيب الوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المص واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب وذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد معقولا لانه ما هو اعرف منه واما هو في مرتبته ثبت فانه هو الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود ثم مرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمص اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريفا الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور ويكون تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة معنى المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يراد فيه فيلزم توقف الشيء على نفسه لظهور ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وقد يحد بهما اي الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي يحد الوجود بالثابت العين ويحد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان

المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هو لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث نفسه فبالوجود ثابت
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال والثابت يخبر بامر لا ادل لا لفظ عنه
على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ماله الثبوت بمعنى وهو الموجود او كل من الثابت كذلك بحسب اللغة لكن يجب التعميم
اعم كما ذكرنا الموجه وبحثنا ما يوهم وهو بهذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون
هذين التعريفين للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك
معنى المحمول نعم في كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال لكن الموجود ما امكنه الفعل والانفعال
وقال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مشكل اي غير ان الموجود والمعدوم
لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن
ان يقال لما كان الوجود والعدم مبدأين للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول
كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين
فلذلك ما ورد في تعريف الوجود والمعدوم افاده انهما المعنى انتهى قوله هذا
من بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكنه مفهوم صيغة
المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين الذي
المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود
المذكور يصير تحديدا دوريا كذلك تعريف الوجود المذكور يصير دوريا فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود
والعدم بالثابت العين اي بما علم من تحديدهما انتهى وحاصله ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق
من هذا الى التعريف ليس الا احتياج هذا المفهوم الى التعريف والا فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه
انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا
في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني
من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة
الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اشتراكا بالاطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه والذي يمكن
ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه ويقرب من ذلك قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا
والذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او
ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات الحكمية تشتمل على دور
ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
في الاعيان او الاذهان ثم قال ولو قيد بعض الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي
يمكن ان يخبر والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق

على الوجود

على الوجود وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيتوقف على انه اذ لا ينفعل معنى الذي نفي والذي
لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال ان كلا من المعرفات
الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله
دور ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال
اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الاخبار قد
اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من
قوله ظاهر اي غير خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه بان المواد الثلث لا تختص
بالوجود بل يتحقق في كل محمول بالنسبة الى موضوع فان امكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه لان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فامكان الاخبار عنه يرجع
الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت بمعنى الرابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه
وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي يكون تعريفا للعام بما يصدق هو عليه لا بما يساويه [illegible] الا بالشرطين
المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون
المأخوذ في التعريف لم يشتهر بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما
من الترادف لا يقال المشهور بعد ذلك انه اذا اطلق الوجود اريد الرابطة بدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل
للنسبي لانا نقول [illegible] بعد تسليم ان الوجود معنى مشترك بين القسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى
تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريف الشيء بما يصدق هو عليه ولا
يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت [illegible]
كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى ان يقول انه مرادف السلب في الكون للوجود فاذا المتبادر [illegible]
الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد هنا عدم الوجود بقرينة المقابلة واشتهر بالمراد [illegible]
اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد هؤلاء المحققين من
الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا
شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكن القصد للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء
محققون وكل عاقل اذا رجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء
والضروري ومعانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها
فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها او بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم
يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال
او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ تعريفا حاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل
وربما كان ذلك باشياء هي في نفسها اخفى كذلك في التصورات اشياء هي مبادي للتصور فهي متصورة بذواتها واذا
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت

في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصيتها يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك
المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان لكل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك
الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء
والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان البتة لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان
من اقسام الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان
يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه
الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح
ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال
ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك
مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا اصلا لانا نقول اذا علمنا ان هذا المفهوم
العام سببا في كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بالكنه بالبديهة اذ لا
معنى لكونه امرا ذهنيا الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان يحتمل كون ما حصل
منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد ماهيات او لا اذ على تقدير
ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير
متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك في كون العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي
ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه بوجوه الاول ان
التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع
كون تصور الطرفين بديهيا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر
لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستلزمه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين
بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن
هذا الاستدلال انا ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق
فهو تمام المصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى فالاولى ان قلنا ممنوع بل مصادرة
[illegible] عن احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء
من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين
بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم

بالكل الا تابعا له ممكن الاستفادة منه فالخبط لما ذكر في المواقف من ان محصل هذا التصديق بديهي مط له
بجميع اجزائه فالمصادرة الى اللزوم ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها
ولو سلم ففي التصور والقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا
الجزء بديهي وهكذا الكل ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل بطريق يتوقف
على العلم بجزئيها الذي هو نفس المدعى هذا لتمام شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام
المواقف بل يستنبط بهذه العبارات مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله
والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه
بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا تبيينه ما قيل من ان العلم بكلية
كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد بعينه من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا اعم
الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء الذي تردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته
على شيء منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف اقول لا فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة
الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي
كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان
واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما ولو كان يعقل كل واحد منها بعنوان مخصوص
مثل ان يعد جميع افراد الموضوع حتى العالم وقيل وذلك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان
العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط والخوض شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه تمسك
الامام على بداهة تصور الوجود وهو ما اعترض على من يعترف بان الوجود متصور لا بالكنه لكنه بالاكتساب وبان تصور
العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وتصور العلم
اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه
انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب لان اجزاءه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء
على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية
الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم مبني على ان الوجود المطلق الذي فرض المركب منه ليس خارجا عن وجود
خاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او مقوم لها ليلزم الاول لا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء

وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محضا
ليس بموجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف و
هذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد
عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض
واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في
امر اجنبي فيكون الخلف اظهر واما الرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا موقوف على العلم به وهو دور ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب
عما ذكر في امتناع تركيب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها
بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا
يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل
جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بموجود كما ان البيت محض الاجزاء والهيئة التي ليس شيء منها بيتا والعشرة محض
الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها الحد بل الرسم قلنا انما عرف زيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق
يدعى بداهته واكتسابه بل له معان بعضها كسبي وبعضها بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف العقل
او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق
عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود
لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
من الاجزاء بموجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
الى الاجزاء العقلية فيها الا انه لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ في
المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدار
والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا
عقلية كما سيجيء وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على
العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا
يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما ساواه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص
من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه
اعم الاشياء اي بحسب المفهوم دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب اما عن الاول
بانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا لو اشترطنا المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهته الحكم بكون

مفهوم الوجود

تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون حينئذ بين الحكمين
وبعض منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والمصنف بين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما
ثم اشار المصنف بقوله والاستدلال لتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او توقف الشيء
على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم بما هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال
عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت فيجمع لك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء
على نفسه على سبيل الترديد بلا ان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالحد بعينه هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله
ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما
فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال الهذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان
الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي فيتوقف على كل
اسلام بكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد بان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم
ان المطلق جزء منه وتصور جزء من تصوره وان اريد بان التصديق اي العلم باني موجود بديهي فمسلم لكن كونه بديهيا
بجميع اجزائه تم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بالصحيح على ما في شرح المقاصد ان المراد هو التصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على
تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من
ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو منصوص بالبديهة ثم اورد جواب الامام
عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سائر السنين فلابد من الانتهاء الى موجب يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا التسليم بصدق المتباينين
لا بوجودهما في الخارج وبان الموجب ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فرد
شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد
بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل الى الجهل وان مراد الامام من الدليل الذي لابد من العلم بوجوده هو الامر
الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته
له ثم بحث ان نفي الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه
دليل عن سائر السنين كك لا معرف عن تصور من سنيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد في المعرف
من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق لتضمنه ولا
يخفى بعده هذه هي وجوه استدلال الامام ودفع لحرفيها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة
الى الاول ثم مناطهما ليس الاستدلال تحريره تصور الوجود لكونه من المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا
او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الحصول عرف بمجرد
التفاتها اليه بغير كسب اي حاجة الى الاستدلال يعرف بداهته كونه بديهيا وكذا اكتسابه كل كسبي كان ما

بديهيا تعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات
اليهما والى ثبوتهما وما ذكر انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يبقى كيفية حصولها وهكذا اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور فتذهل عنها فتشتبه علينا في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاج الى الا[ستدلال]
وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال فلما ينسى وقال المحقق الدواني ومنهم من يجيء لانه اذا كان علم بذلك
المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل
كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد
كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال القليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى
ان المشقة الحاصلة قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها فلا يحصل الجزم بالكسبية ولا يمكن
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما
يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع
لا تستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال الوقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه ونوضحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبد[اهة]
لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات
هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود اثبتوا مقدمتين تمسكا بدليلهم فزعم الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبداهة
بل بالكسب فلهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية
كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لا انحلال معنا فيكون تابعا لها في المعقولية
اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بالضرورة فان قيل الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق
الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم
عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج
عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون
المعروض وعكسا استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات
فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف وتعريفهم حقيقيا الا لفظيا كما مر وعن الثالث
ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم
كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا يحتاج الى تنبيه والثانية من يقول ان الوجود
لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واحتج الامام لذلك

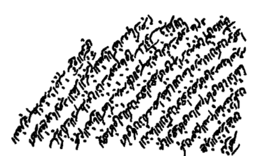
عسكا

عنكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناها على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول بعد ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فلا نسلم قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود هذا ورد والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص مما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب هو غير الوجود كمسئلة علية

الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وما فهم منه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عينه ما هيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثاني وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات والتالي باطل وذلك على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يخص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكا فيه لبقاء اللبس لا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالجزم بخصوصه ان ما يعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو مسلم اجيب بتخصيص الدليل وهو انا اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بانه على نحو جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك بمعنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا الحال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما

يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات
بل هو من المعقولات الذهنية كما سيجىء فان قلت التردد لا يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود فى الخارج ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام
فى الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع فى خصوصية
شىء نجزم بوجوده فى الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجودة فليستلزم المطابقة للواقع من حيث
الوجود فى الخارج بمعنى انما يعلم انه ليس بموجود فى الخارج لا يجوز ان يتمثله التردد فى شىء نعلم وجوب كونه
موجودا فى الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه لو اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا فى الواقع بين تلك
الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا فى الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون
الوجود محلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما فى سائر المفهومات العامة ومن سخيف
الاعتراض على هذا الدليل النقض بالمهية وبالتشخص بانا نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد
فى خصوصياتها فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب
المواقف والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك الوجود بين الماهيات معنى لاتماثل الموجودات فى الحقيقة فالماهية
والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا ثبات
الاول لم فهذا التحقيق مما لا يجدى وتقرير الدليل الثانى ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة
فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان
قولنا هذا الشىء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشىء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا
الحصر لا يرتبط بالظاهر فكذا الحصر الاول يحتمل ايضا اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشىء
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشىء اما انسان واما ليس بانسان لان العدم يكون حينئذ رفعا للا
لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان فى هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر قولنا هذا الشىء اما انسان واما ليس
بانسان فظهر انه لا يدفع هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم بطلانا
فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه
لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر فى الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد
المعانى او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد
مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر نعم انه اذا
كان تعين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم تزيد جواز اتصافه بعدم
اخر فيصير البطلان اظهر اقول فى هذا بحث لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود
المعين وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذى هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف
بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح فى الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذى هو رفعه ولو
كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا
بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا فى الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا

مما ذكرنا



مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد

مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم

غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا

بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده

الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس

موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص

الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه

فقد اتصف بعدم نفسه ضرورة بعدم بقاء وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف

بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه

فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه

بعدم غيره واسطة فتدبر لو لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلاحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه

المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب

انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص

ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل من مفهومي الوجود والعدم

كما نقل عنه وحقيقة في كلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلنا علا

عما ذكره القوم من انه لو كان مفهوم العدم واحدا فلو لم يكن مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم

دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن الوجود مفهوما واحدا لما كانا نقيضين ضرورة ان نقائضهما

عن الوجود يعني لمن والللازم باطل قطعا اقول في هذا عجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا

سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما الفرق

فرق بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر

الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل

من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول ايضا انه لا يمكن ان يكون احد

طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم

ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحد الاخر من تلك المفهومات

المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردنا عليه فانه كما لا يمكن تحقق

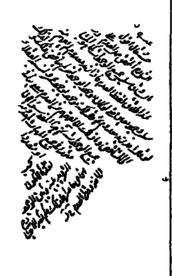
التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة

العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم

العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على تعقل العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود

وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين بجانب ان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب

الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول



الاول نقيض الوجود لانه في قوة الموجبة لاعدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين
تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا فان قيل
لا نسلم ان مفهوم السلب في احد السلبين كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا الامتياز بين سلب وسلب من حيث هو سلب
بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا
الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج
الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا بد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود وتقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض و[illegible] ووجود كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده
فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات
فلا بد انا لا نتم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وضده مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبرها اعتبرناه صريحا فانه لا فرق مراده في
من قال الوجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في امثاله
فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم
الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما
ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان
هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على
الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة فقط واما على الثاني فبان معنى
قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المخالفة او ليس بموجود اصلا واما على
الثالث فبان تقسيم الوجود بناء على التسمية بلفظ الوجود واجيب عن جميع ذلك بما هو مبطلة لفظ الوجود
وشموله لتلك المعاني المخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحاصل العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان الخط في هذه
المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات ليس بحتا جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات
يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون

في الاعيان انما اللبس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك
من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك لزمه البرهان في كل وجود وجود
انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذ سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها نسميه الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها فان السالبة
لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود
وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسألة الثالثة** في ان هذا الوجود العام البديهي
الذي ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسألتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء
كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسألة ايضا هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما
القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود
في الواجب الا انهم لم يريدوا بهذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى آخر كما ستعرف ان شاء الله تعالى واستدل الجمهور على
زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تفريع
للدعوى على سبيل التفريع على المسألة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات
فهو مغاير للماهيات بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا
الا ان المراد ههنا الخصوص قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود
المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول
بمعنى للوجود الا الماهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة مرادف الاسم الموضوع لتلك
الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس
قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية نفس ذاتها
لا امر زائد عليها ففي المسألة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين
الماهيات جميعا فقصد ابطاله ايضا في هذه المسألة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت
الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى
المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت
الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي
باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسبها تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم
يقم برهان على بطلان ذلك المذهب لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود
ممكن اصلا فجوابه عند المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فانا بالبديهة نشاهد تعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة الحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة
يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله

بل هو معزول هنالك كالحس في ادراك المعقولات واما المتشهدون بمجاهدات العقل والقائلون بان ما يشهد له
مقبول لعما شهد عليه فمردود وانهم لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير
صحتها اما اوله بما يوافق العقل ثم شهادتهم عليه عندهم مستغنيا عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك
وتبعيد عن تجويز هذا مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء الماهية الممكنة لكان لها جزء آخر
بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا
فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية
مع كون هذا الغرض محالا لما سيجيء من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة
في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وظاهر انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل بالضرورة
كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تعقل جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انه يجب
كونها معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء
العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل
في الخارج واما على راي بعض المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم ذاتي
الاحقية في الوجود فيكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقدير بين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة فهنا
فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل ان يحلله الى
امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من انحاء
لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير واقول
يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذواتها ضرورة كونها مختصة بما به الاشتراك وما به الامتياز
وههنا معنيان ثابتان لها في نفس الامر لا بمجرد فعل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة
في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب نحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بفعل العقل و
تحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل و
فعله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم
مقدارا فهو قابل للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس
الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر
يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لانه لا يتم وجوداتها كل كثرة الى واحد حقيقي فان القول الصحيح هو ان الكثرة لا بد
فيها من واحد عليه لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على آحاد اخر مثلا الكثرة من الانسان
لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول
كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو بسيط واحد الماهية من حيث هو جزء الماهية

ولا يكون

ولا يكون مشتملا على ما هو جزء الماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم ما هو المدعى ثم ما ذكرتم اما علم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظاهر واما علم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العرضية والعينية والدخول غير معقول لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا انا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك لا ينافي مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضر ما علم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا قوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي تعقل الماهية ولا تعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن بالاعتبار اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في انها موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهوم عند تمثله في الذهن والتالي كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط اوان التعقل اعم من التصديق فلا نعتني على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا بان حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كل من الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من الفردين بدون المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادته بتمامه لا من حيث انهما ايضا بل من حيث خصوصهما وما يظن كونهما افرادا لهما بحسب بديهة فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا قوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود وقد علم ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه بالنظر الى ذاته ضرورة انه ان امتنع عدمه لذاته لا يصح يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يتصور نسبة هناك فضلا عن النسبة

اذا فيه

اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود
جزءا لها واما عدل لنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فطول المسافة وصعب
الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرناه هذا ما قيل من زعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات
تقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب تعالى وبعضها كالانسان مثلا لا يحتاج في كونه انسانا في
الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير
للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم
هو المسمى بالوجود لا امر كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا استدلال بكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير
الاعتباري كافيا والاثبات تخصيص الاستدلال بالامكان لعدم جريانه في الوجوب بعينه بل الاستدلال بما
ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه وجزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى
الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود
عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون
الوجود عين الماهية منتف وهو المط واما جزءا لها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر وكثيرا ما يحتاج في حمل الوجود
على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المط ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود
عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما يتبدل السواد
مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي
قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس مناقضا لشيء من المعنيين واما جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب
كما ان له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي
لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد
ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه
ثم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن الماهية اذ هو في الماهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم
كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة
الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المتصف بالوجود فهو سواد وبين المطلق

فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بشيء في الخارج ان الماهية المعقولة ليس من افرادها
ما له ذات خارجية ولا انا نقول في ذلك واحتياطا نقول لعل ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد
اعتبر فيه مفهوما وراء الماهية وحاصله ان الماهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه هذا انما نفى بلا
ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه
فذلك باطل لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وهذا
الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اضافة شيء لشيء وحمله
عليه مواطاة وبين الاضافة والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الا
الوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بنسبة الماهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا الشأن في
نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلبه تلك الامر جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد
موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو
وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس
بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول ظاهر
ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدا الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان
يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي
هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ
الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم
من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلاقهما على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونان
كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه
وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من
لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا
تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود
ومن لفظ الانسان تلتها واحد بخلاف القائلين بالزيادة فان لكل واحد منها عندكم مفهوما على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي وعند القائلين بالعينية واحد واذا تحقق ذلك ظهر
لك اندفاع الاجوبة الثلاثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة فقد
الحمل قد يكون لاجل انضمام الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر
زائد بمعنى ان خصوصية الذات [illegible] مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع
الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني او الاول ونحن نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان

علو بل في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا
فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود
بمنزلة السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين
بعينية الوجود فلذكر اولا ادلتهم مع ما الجواب لقوم عنها قال الشارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس
الماهية بوجوه محاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما الا ان ما الاكون بل في نفسه يكون محلا ولا ادخل فهذا ما نظر الى الوجود
والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض فيقتضي سابقية وجود للمعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه
تسلسلت الوجودات فاعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وهو جمع بين متنافيين
الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانه
لا انه على تقدير التسلسل يتحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرض فعروضها بواسطة وجود اخر عارض كان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا الا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون
… غير المتناهي … بالنظر الثالث انه وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما
وفيه اتصاف الشيء بنقيضه كون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا لغيره الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود و[العدم]
في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة
فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو انه لو تم لدل على نفي زيادة الوجود على الماهية فيما
بينهما انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما الاخر فيعتبر الوجود معنى له اختصاص بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم
الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي لا
بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل الماهية من حيث هي
هي لا يكون الا الوجود او العدم نفسها او حيثها على ما قيل غير معقول لان العروض كاف في لزوم المحال الا ان الماهية من حيث هي
لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا يعتبره ما فيه التناقض بل الماهية في حد ذاتها لا وجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في
لزوم المحال لانه ان قارن العدم تناقض او الوجود تدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام

البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود
خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني ثم لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فيجيبون بالامتناع
منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية
الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل
عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه بحسب الظاهر لما كان تحقق كل شيء بالوجود فالوجود يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه
من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع
معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد
الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه لان نقيضه ليس الا
نقيض الوجود هو العدم واللاوجود كاللاموجود والمعدوم ثم انه لا يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان
السواد ليس بذي سواد والاسم كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية
ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل كما يقع عليه بعض الاوائل لا نعلم منعوت
بالامور القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامها بالجسم الاسود فيلزم رأوه بين التسلسل واجتماع المتماثلين واللااسود
متناقض وهو ممتنع كان قيامه بجسم اسود بذلك السواد فيلزم المحال او بمعنى انه على محل بغير حال انطوى فانه اسود وهو غير
متناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود خاص لكن لا يصح قيام
الوجود بغير موجود بهذا الوجود فلا تخصيص بالمنع والاستناد فان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم فهذا
المركب وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سبق من نفي الواسطة انتهى اقول وعبارته
عند قول الملخص والوجود لا يرد عليه الشبهة ما يتعلق بذلك هنا ولهذا اخص جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث
هي اشارة الى الجواب عن سند الخصم من جانب الماهية لان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة
فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة بناء على انه لا ثالث فيلزم اجتماع النقيضين والجواب منع الحصر
لانه ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة فقد يعترض دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان
عدمها فاجتماع النقيضين فلا يمكن منع الحصر في الاول لان الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا
الوجود لا بوجود اخر فلا يلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى السند لا له من جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن السند الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي
ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تثبت للماهية في العقل لا في الخارج
كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج
فلا يلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن
وجود له زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار

ولم يلتفت المصنف الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الموجود في الخارج عين الموجود لكونه خلاف الواقع
لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي علة لكون تلك الماهية في الصورة لا في الخارج والحال ان الماهية من
حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة جاز ان يثبت لها
شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما تثبت
له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض والا لزم ... بالجسم اللاابيض بل قائما
بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تتحصل في العقل لانا نقول قولنا الماهية من حيث هي مركبة من موصوف هو الماهية ومن
صفة هي الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالماهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي في ... اذا عرفت ذلك فنقول اثبات الموصوف للصفة
الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في
وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض
غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان
الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض ولا اسود في الخارج لكنه موجود
في الخارج من هذه الحيثية لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض
العارضين له فهذه الحيثية ثابتة في الخارج لا في العقل فقط فان قيل ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون
حينئذ فيكون معدومة فيه هف وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء فلها
فيكون ممتازا عنه فيه وليس عين الماهية ولا جزءا لها فهو زائد عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد
كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل
بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف
بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا
لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب انما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان قلنا لا اشك في ان زيدا موجود
في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا اشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد به موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها
في الخارج بل لا اشياء يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها فاذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج ثبت
لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان
يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء للآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض
وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر
في الخارج بداهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بغيره سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون
ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل

قوله ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مع وجودها وان لم يثبت لها في الخارج كون تلك يثبت لها
وتحقق فيها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من الثاني ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا الاتصاف بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان
لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى
الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فيجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام السواد
بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على
ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا
الى تحقق آخر فهو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويشتد ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس بما يعول لما عرفتنا من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قائما بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنقيضه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تعدد اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر ووجود
الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه بان يطلق ان لم يتصف الشيء
في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا يرتفع النقيضان قلنا ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا تصور
ايجاب لا تصور سلب ونعم لك ان ترفع النقيضين في شيء ما فان ارتفاع النقيضين ان تصور نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وهيهنا لا يمكن ان تتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له
منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا لو صح
لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل
في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان
توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباري لكون الوجود
الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فقد تقرر بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المطلقة
والشريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا
هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف حقيقي والوصف
خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف حقيقي ولو فرضنا الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هنا
ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب ان جماعة من اتباع الاشعري ادعوا او توجيه مذهبه في عينية الوجود للماهيات
بحيث يرجع الى مذهب العموم فقال شارح المقاصد مجادلا لما في المواقف ادلة القائلين ان وجود الشيء ليس نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان دخل في كلام الامام وغيره وادلة القائلين ان وجود الشيء نفسه انه لا يفيد
سوى ان ليس للشيء هوية وللعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فانه ظاهر البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين

ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان العقل ان
يلاحظ الوجود دون الهية والهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم
احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا مبنى على ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان تصريح من ذهب الا شعرى
هو انه ليس للوجود قيام بالهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يعتبر ادلته وكلام القوم صريح في
ان لا قيام ما بالهية في العقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود
في الخارج هوية ممتازة عن هوية الهية فنظطل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الهية ولا متحدة
معها وبناء ما نقلناه على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذا الوجوه اى التى استدل بها القوم
انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فانا فلا نقول مفهوم السواد هو
مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية واحدة هوية
لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك
في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية
واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شئ من الهيات ذاتيا لشئ من الهويات وهو ظاهر البطلان
وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فعلى الاول فاما ان يكون كل منهما
تمام الهية او كل منهما بعض الهية او احدهما تمام الهية والاخر بعض الهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة
ذات تمامى الهية وعلى الثاني ان لا يكون شئ من الهيات تمام الهية لشئ من الهويات وعلى الثالث يكون اما
الوجود جزء للهية او الهية جزء الوجود واما الثاني اعنى ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما يكون تلك الهوية
بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية
للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هو شيئين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف
زعم ان النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الهية ومن
نفاه اطلق القول بانه نفس الهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعيان
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل و
في اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يفيد لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات
كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك
بين الافراد بل غاية الامر انه لا يقولوا الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا انه زايد ومشترك
عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل

فصل اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

مقال وفيه اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين

الماهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض الماهيات

في العقل وكذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور

بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد

عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المص فيما سيأتي ويرد بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا

من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين ليس حقيقة غير ماهيته ذكر للذي هو مقتضى

بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم

بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مع الفاعل في ذلك الممكنات الحقيقة

كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يعرض

لماهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات

وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك وعندهم في الاشياء

هو هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارج عنها وان الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا

وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة

متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا

بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا

بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات

وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك

وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متعددة يصدق عليها هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته

حصصا حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص غير تلك الوجودات المخالفة فههنا امور ثلثة مفهوم الوجود

وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهي خارجة

عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تع وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب القوم

مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من

المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق

الماهية وليس شيئا من جزئيه كلام المص ره ومن هيئت فالحنهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود

فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق واحد

جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو

متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه

الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام

حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن الا انه اعتباري محض وانتزاعي صرف تام بجميزه العقل ولهم

لا انها بتحقق الماهية المخصوصة

فان معنى التحقق

بتميزه لا يمكن ان يكون تمامه لشيء اذ ليس شيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الهيات اما من حيث ذاتها كما في الواجب
او باعتبار امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره تمامها بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور
لا ان هناك قياما حقيقيا بل اعتبار وتميز لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معنا الا التحقق كما عرفت فهذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما يقتضي دفع هذا الاشكال وتقريره عنهم على وجه يبطل التوهم
انه ثم **هذا وقد** اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الموجودات بل الوجودات ليست متكثرة
في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيهه منهم جماعة
ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام
البديهي اعني ما هو معروض لحقيقته ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب كما ان الواجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام ثابتا على الوجود الواجب
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها انواعا مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقته وحده مطلقة موجودة
هي حقيقة الوجود الواجب كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على
عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات وامرعي ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية
والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغايرا بالماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى
او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون نفس الحقيقة فان الحقيقة الظاهرة اية حقيقة
كانت من علم او وجود او غيرهما فظهورها في بعض المظاهر اتم منها في بعض من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة بحسبها فالقابلية
لتعينها في المراتب فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة
بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر
في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها
الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود ليس داخل العالم ولا خارجه كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة ما لا يدركه العقل
كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من قبل المستحيل
فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعاد
العادي عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فلعلمائنا الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليس
مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على

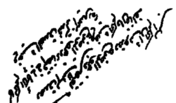
اثبات هذا المطلب

اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره لا جائز
ان يكون غيره لما مر من احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين
ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون ذلك التعين داخلا فيه والا لزم التركيب وهو محال
فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين
بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه
غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى
بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المأثورة في كتبهم انما يحكى عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية
ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات
كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع
عن فرضه مشتركا بين كثيرين باشتراك الكلي من حيث ثباته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ويخطر ببالي انه الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن
عندي فيه انظار كثيرة يحيل ذكرها الى بعضها منها حديث التشكيك فانه يمتنع في الحقائق والذاتيات وعلى تسليمه فلا
تم اتمام البرهان عليه دونه النقض عنه في موضع يليق به ومع ذلك فليس يفضى بشيء فيما نحن فيه لو لم يكن هناك مانع
آخر وستأتي التحقيق ان شاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة والرسالة
والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام العقلية والنقلية ولارتفع الامان وانسد باب الايمان والكشف
نتيجة ما ذكروه من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن
فيتميز به المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الكاشف
بل ان التصوف الا الحكمة الذوقية البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام
الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور واقعة الكاشفة عن الاشياء كما هي ومنها تجويز
كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية واكملها الا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده
كما هو من اضعف الموجودات الغير المستقل في الوجود فيه المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها
نفي كون التعين عين ذاته واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته وظاهر ان مثل
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان
يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى
ما يؤول الى مذهب الحكماء المتألهين على ما سيتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين
وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها

نكتة قال في شرح المقاصد ومما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيه مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء
مع ان الغالب من حال الشيء ان يقع ذاته في الجلاء والخفاء فيها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا
تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات يعني ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو

بمنزلة قولنا الذي بعد العشرة ونقائده الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له
في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا
كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواط او مشكك وسيجئ وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه التفصيلات لكونها من
اعظم المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة
مشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيسمى الوجود الخارجي او في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود
الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيسمى الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد
با الوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا انضم الى الشيء صيره بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا
الاعتبار حقيقة من الحقايق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه
الاضاءة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم من الوجود
مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه
اثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما وهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح
المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاثار والاحكام اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون
الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مزيد فيه
ويوافقه كلام المتبع الثاني كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان محل النزاع عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف فالى
ما ذكرنا اشار المص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا
منهما ثابت متحقق في الاراء وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع لكان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلان
الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتوا الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص وتقريره
يتوقف على تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج
محققة كقولنا كل العلماء اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط
كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ
حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الاعم من النفس الموجودة محققة كانت ومقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث
واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة
الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما هو حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة ولبس في الخارج اذ قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا العنقاء

وعلى الوجود لا يحصل الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا
باعتبار الوجود في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى ثم بعض المحققين الشريف قال في شرح كلام المصنف
يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في
نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة ماضيا او حالا او مستقبلا او لما عدا ما لم
يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها ثابتا ولما ليس بموجود
في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه جزما وزعم قوم لم يتحقق الوجود الذهني كما تنال
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في الدعوى يعني حصر الدعوى
بالموجبة الكلية اقول لا يظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو
بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا ضايعا بلا فائدة بحيث لا
يصدق فيها الا وجود لموضوعها اصلا ويختص الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعها وجود فتتعين
القضية الخارجية غناء الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض
على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها
على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو
فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الذهنية بمعنى جميع الافراد الموجودة في الخارج
وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما
ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من
الافراد النفس الامرية ما يكون فردا للماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا الحكم المثلثية مطرد على جميع ما هو فرد الماهية
سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة على تقرر الوجود كما سبق وهو ابهم معنى
بين الفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما
يأتي عن قريب ثم قال المحقق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبار
فايدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبقه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم
ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى
مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس اعتقادهم ذلك دليلا عليه بل الكلام في طلب علة دعاهم اليه
اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية
والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني
والخارجي ولا الى النفس فالى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه ولا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في
مثال زوايا المثلث مثلا نحكم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل



تخيير بين الشيئين وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني فيصح القول بعدم الحكم غاية الامر انه يخطر الوجود في الخارج والا لاوجود فيه
ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية
بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو
البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن
الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يتحقق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية
فلم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعه
فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والموجود الخارجي فيهما لا يتصف بالفعل الا على
الامر الخارجي فلم يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك البتة مبني على توهم الكلية من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك بناء على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن
ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا الوجود الذي يكون الافراد على تقدير
وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهوم الواجب بالذات والموجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول
فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي
باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع
من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح
القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا
ما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير الشارح للمقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير الى ما يصير الحكم فيه
ايجابا وثانيا ناظر الى كلام المتن والوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنع النقيض هذه الاحكام واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
فقرر ايضا ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
ومنا يرى من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية مع ان الاحكام الايجابية ظاهر ثبوتها له فلابد ان يوجد الثبوت في الخارج
او في الذهن مصادرة على انه يجوز ان يراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم
ان يراد لصدقها البلوغ الخ او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يوجه باعتبار الاثبات
وقد يوجه باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انه يوجب ثبوت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك
تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة
في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب

بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فانها قد
لا يقتضي وجود موضوعها الا ان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة المحصورة ان انتفاء الشيء عن آخر يستلزم انتفاء الآخر
عن انتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب
والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكروا اما ربط ذلك المحمول
السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فلما كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول
سلبيا او غيره فلا يصح هذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب
والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه الاول اعني الذي اورده شارح
المقاصد ح يظهر اتجاه اولهما ايضا عليه لان معنا ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء
كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما يعم وجود مباديه المدركة فلا
ثم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فان مفهوماتها باسرها ثابتة
عن مبادي المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما يعم قوة او ذاكرة مثلا لنا التزمنا
وجودها في المدارك العالية فيكون التفات مدركا الى تلك المدارك كافيا فان نحكم عليه والجواب ان الايراد
ان الوجود الذهني الا وجود ظلي ضعيف لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخرى فان فيه
عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل ان نحكم
انا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك
ضرورة تغايرهما شخصا لتغاير الاعراض بكونهما من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان
ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما
نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فاذا اردنا ان نحكم على شيء بعد
انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع لان ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او
يسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من
المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا واذ ليس
في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن ورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية
لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل
وكل ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان
المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقرير بان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة
فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت
امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني هو نفس المتنازع فيه بل اللازم
هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نسلم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كافيا في

اثبات

في اثبات المطلوب اجيب بانه لا يلزم من فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين
العاقل والعدم الصرف باطل بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجاب عن هذا الاستدلال
عليه بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا يلزم من فهم الشيء وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين
وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به
في مصارع المصارع وايضا بداهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها نحو من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون
في هذه المرتبة شيئا في العقل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا يتوهم ان التعلق بين العاقل والمعقول فقط
ما اقتضاه امرا كذا وكذا كما بين المواد واستعداداتها لصورها واعراضها قبل تعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به
العاقل قبل وجوده قال فاعرف ذلك الكلام من فاته الى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك
ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم هذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع الى السند لا الى المنع فالاولى ان يجاب بان الايجاب
في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي
ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن
متمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا به ولما كان مبنى الوجود الذهني على
استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر النافون على نفيه بوجوه الاول انه لو كان تعقل الشيء
مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا
مستقيما معوجا وهو مع ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل
السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من
تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة
بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا
ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة
والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها
لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين
ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل
في الذهن من المعدوم صورة ووجودها غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية ووجود متاصل وبالجملة فهوية
الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجودين
وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود العيني الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية
هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها

فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب
الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه
فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على القول بالشبح الموجود
في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبح قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى
الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن
فلا اشكال له واما على القول بحصول ماهيات الاشياء انفسها في الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو جزئي
وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم
الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف
الذهن بالمطابقة لذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بد لنا الشيء المفهوم حاصل فيه لا قائم به قلنا اما الجواب عن لزوم اتصاف
الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهيات انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية
بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية والفردية بالقياس
الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما
بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن انتزاع
منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى
الذهن موجود ذهني فتبين ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني
واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان معنى الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني
بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به
لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع
فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا
لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا اشكال بقيام صورة الجوهر بالذهن
بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجودها بها واما الاشكال المورد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود
اعني القيام به شيء ثان ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهيته جوهر
كلي موجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن والتشخص والتحقق فيه بعوارض ذلك
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث
الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر موجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود
في الذهن متصفا انما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر

اذا اعتبر من حيث خصوصيتها بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فالمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود في خارج الذهن
وفرد موجود في الذهن وقد عرض الفرد الموجود في الذهن انه قائم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد
الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع
ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في
موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف
فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة
مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قال المص في شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مشابهة للهيئات المدركة
ومن حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها
في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اتضح بما ذكرنا ان الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه
شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع
البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها مادة تكون عرضا وتكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها
لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي تكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقائمة
في ما طبيعه باب الشفا فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ يصح عليه انه ماهية حقها في الوجود
في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما يشكك ظاهر وقطن بانه علم وعرض
بل كونه على الامر عرضيا له هو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر بماهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر
في مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم
هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها موجودة في الذهن مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل
ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو
فرد لها فانهما متحدان لا بحسب الذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك
هو القول بالشبح والمثال راجعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به وثمه
يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة والعبر
هو وجود ذهني النفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن العوارض وعن وجوده
الاصيل الذي هو مبدأ اثاره ولو انه قائمة بالذهن لانما يكون هو مع عوارضه ولو انه قائمة بالذهن وتلك الصورة

القائمة

القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها عرض ومن عوارضها من حيث هي صورة هي
من حيث هي وباعتبار انها مثل ما من الاشياء لها آثار واحكام موجودة في الخارج فاذا الذهن اعني النفس الناطقة موجودة
في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك فقد
ظهر ان التلفظ بلفظ زيد موجود لفظي لزيد متحد بالكتابة ووجود خارجي لذلك اللفظ لا غير وكذا نقش هذا اللفظ في الكتابة
وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة
وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة ذهنية
لا عينية وبهذا يعلم ان القولان في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك يتضح وجه الامر الثاني في
كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام واعلم ان المشهور ان للقائلين
بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان
حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن
ارادوا بها شبحه وشبهه والاخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته واستخير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود
الذهني انما تدل لهما على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض
فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان ماهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدق عليها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدق
عليه اثر ذلك الشيء لانهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة**
في ان الوجود هل يتوقف على انضمامه الى الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه
اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين
من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من
الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب
ظاهره مستبعد جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه حاصله ان ثبوت الصفة العينية
للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان
الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود
على الوجود وغيره بمعنى واحد لان مفهومه في الاول انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع
الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل بقي على العدم وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج
ثم يضم الجاعل الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمصنف رحمه الله اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال انا لا
نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالضرورة لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من
الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا هنا وبين ما اشرنا
اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عندنا كما ذكره الفرادة فيه انا اثبتنا تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية

متغير موجودة بين الآن هو لا الوان خاصة للهيئات المخالفة كل منها نفس كونه هيئة مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه ان شاء الله تعالى

المسألة السادسة في ان الماهية لا تزايد في الوجود اي الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف والبيان

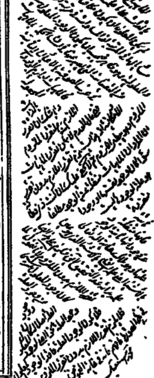
المصنف بقوله ولا تزايد فيها اي في الوجود ولا اشتداد فان التزايد في الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود
ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص فهو حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء لا
مبني على الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون فرد من
الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زائدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز ان يكون شيء اخر في الهيئة فيجوز
ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سبق من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوز
ان يقبل الوجود نفسه التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون
المتحرك متقوما وموجودا من حد ذلك الشيء وبما يتقيد به ويتوارد عليه في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة
فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بعينه والاين يتبدل في حالة من التقوم
والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل آن اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه
في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الهيئة بالقياس الى الوجود فان الهيئة لا يتصور كونها
متقومة وموجودة وباقية بعد الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يحرك الهيولى في الصورة
اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك يظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد في
في الجوهر والهيئة والذاتي وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما
عرفت وايضا ان الوجود ليس له وجود متمم للهيئة بمعنى كونه منضما موجودة ممتازة عن الهيئة بل هو مجرد كون الهيئة
متعاينة وجود لو حدث لحصل بتمامه وجود له كما سبق فلا يتصور تبدل الهيئة في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها
او في تشخصها فلا يكون ثابتة بعينها فان قيل على الوجه الاول الهيئة لا تتقوم بدون فرد واحد من افراد الوجود كما ان
الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الهيئة وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن الهيئة وجود
في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود اخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذا في الهيولى قلت وجوب بقاء
الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الهيئة بالضرورة والا لكانت الهيئة مع كل وجود فردا اخر منها
فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة كما استلزم ان يكون
جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر
من آن ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة
المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الهيئة في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في
زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الهيئة حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لانه يلزم مما ذكرتم من
كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن
اين ما الا انه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان المقدار الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط
بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت
لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل حد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل

اثنين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ان يكون الهيئة في ذلك الزمان الذي بين نسبتك الاثنين موجودة بالقوة لا بالفعل
فتدبر **المسألة السابعة** في ان الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود والبرهان والمص بقوله
وهو ان الوجود خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلنسلك بتحقيق ماهية الخير والشر
فيجب ان نذكر ما العلم به على بعد ذلك لخفاء متعلقها بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية
الشيء الذي يعبرون عنه بالشر فحصلنا ما دخل فيهما بالذات وما نسب اليهما بالعرض ومبدئنا الخير بالذات هو الوجود
والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المحقق في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث
هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كانت كذلك
ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله
وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغيرها
فانك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له ليس
بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار
كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا
للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد حصل من باقي العقود الوجودية خيرات
واشباه الظلم والزنا ايضا من حيث هما امران صادران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليس بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية ولا
النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان ما حدث تلك الاشياء كماله
انما اطلق على اشباهه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذا الالام
فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل
فلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث انه ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده
وان الوجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض
ان الشر ليس الا العدم وان لم يرد ههنا البرهان لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل التنبيه عليها وتوضيحها
فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء **المسألة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن
الوجود مع شيء من الاشياء لينفي مجرد مخالفته ومنافاته مع جميع المعقولات والى ذلك اشار
المص بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات لا بيانها بيان ذلك ان الضد وكذا
المثل كذا المخالف يقال لما له ماهية يكون مشاركا للغير في الموضوع ولا يجمعان فيه وفي تمام الماهية او غيرها ولا
بشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه
شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بتلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود

من حيث هو موجود ليس بهيئة ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات
يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد الوجودي
ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فلو كان له مثل لكان في محل ايضا اذ حكم الامثال
واحد بالضرورة وكل محل هو موجود فيلزم اجتماع المثلين على ما هو مماثل للوجود بل يخالفها اذ لا مانع من
المخالفة من هذه الحيثية وانما اثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة
في هذه الثلاثة فاذا انتفت الاثنتان يتعين الثالثة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي
الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما لا يجتمعان معا وهو ليس بواقع
صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا منافيها فان الوجود المطلق الذي هو الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه
من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له



المسألة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية لان [illegible]
مدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل
احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة
الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسألة اكثر المعتزلة و
ذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت [illegible]
اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص
من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسألة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة
الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فليتامل ثم ان الحق ان الدعوى على امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة
عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان
المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها الا امرا زائدا عليها فلا مجال لتجويز ان يكون الماهية في الخارج
بلا تحققها وثبوتها فمن جوزه بعد ملاحظة ذلك فقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله وثبوتها وتقررها في الخارج
الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بعد تقرر ثبوت الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب
المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث
يترتب عليها اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده
ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان
ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي هو يصدق عنها
بحسب اثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا فان اردتم انهم يجوزون هيئة المعدوم متقررة في الخارج



الاول مكابرة فظاهر انه لم يكن كيف هذا التفرد بما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن
وان اريد تم التفرد بالمعنى الثانى فالاشاعة كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول
وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كونه كونا بحسب الخارج
بحيث يكون احدهما منشاء للاثار دون الاخر ويجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين
المعنى الاول والثانى ويلزم مجوزهم الثانى ايضا ولا شبهة لذلك لما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهنى
لانه انما هو فى قوة مدركة لا فى الخارج ولا استبعاد فى الفرق بين الكون فى القوة المدركة والكون فى
الخارج بكون احدهما منشاء الاثار دون الاخر بل المعلوم عنه بديهة فى ذلك هو الفرق بين كونين بحسب
الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى ففيه انه
لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا فى الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود
الذهنى لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت
المثبت له وهذا انما ان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة
المدركة لانا نسلم قطعا ان اجتماع النقيضين ممتنع وشريك البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة
اصلا فحكم بتلك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة
الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعى ثبوت نسبتيهما فى الخارج ولا يكفى مجرد الثبوت فى الذهن
وما يقال من ان صحة الحكم مطابقتهما لما فى العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا
صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين
ممتنع حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او
سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هى المرآة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هى المرآة من النسبة النفسية فهى من حيث هى مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هى نتيجة الضرورة
او البرهان فصحتها من حيث هى مدلولة للخبر انما هى باعتبار المطابقة وصحتها من حيث انها نتيجة الضرورة
او البرهان انما هى بكونها نفس ما فى الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به فى تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء من ان ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول
يلزم ان لا يكون للضرورة او ما يتحد للحكم الذى يستنبطه الحاكم من البرهان خارج مطابقة فظهر ان ثبوت امر
للمعدومات والممتنعات يستدعى ثبوتها فى الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب
ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثانى ايضا
ثابتا وفرعا على ثبوت ثالث وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم
يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها فى الخارج فيلزم التسلسل المحال لا محالة لانا نقول عليك التطبيق
هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يتاتى فان علمك القطعى مع عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا فى نفس الامر وجواز الفرض لا

يلزم

يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وآله وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل
فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوة
المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع لكونها مناطا
لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورات العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا
فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر مطابق لموادها واما ما ابطلت به القول
الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري
من حيث انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في
كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية بينها من حيث هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية
من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضى الضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهي من
الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار آخر ولا شك انه
لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن اذ ظاهر بطلان جميع ما يثبت عليه جواز
كون ثبوت المثبت له فرعه في احكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما يثبت عليه من هذا وستعلم ما يرد هذا
المقام ايضا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت
المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان
تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا
بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ثابتة في المعدوم عند المتكلمين كافة واما
في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما
عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي
اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف منفي في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت
ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل
بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت
على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف
يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة
والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة
مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما لاتصاف
الماهية به مع انه غير معقول كما مر تقرير الوجه الثاني من الاستدلال ان الوجود امر منحصر متناه هيهنا اتفاقا
من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي

مع علم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط
ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص معتبرا
فيه انما الامتياز في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا يخفى فيلزمهم القول
بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية
نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان
مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها
واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه نقيضا للوجود الذي
هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي
صفة هي في نفسها نفي وسلب يكون المعنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما
يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها
صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحلول مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات
الوجودية الثاني انه لو كان الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذ لا معنى
للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا
في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وما لا يتناهى
دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه
متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب منع ان الزائد على الغير بقدر
متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او
اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من
المعدوم بثابت وعلى الاخير لو لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي
فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو بط والجواب منع انه اذا لم يكن نفيا صرفا
كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات
وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وهذه الوجوه لم يلتفت اليها
المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما
الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد
واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة
والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات
فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض
وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من
المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد

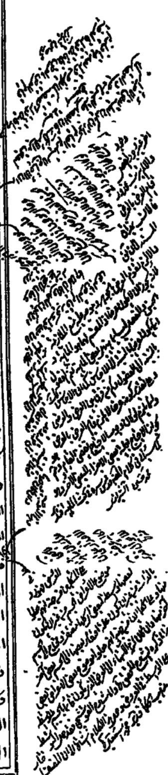
ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد بها الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سبق فيكون الموصوف به ثابتا كما قرر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر واليه هذا المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري نقيضه وافقونا على انتفائه

المسئلة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر منا الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلال وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا الذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة الموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف بطلان اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد بنفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات قصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لشارك غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود كون الشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون ولا بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود فلا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل

في النقل بعد

في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقاً او في العقل فهو من هذه الحيثية
ليس الا متصف بالوجود ونقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى
اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس شيئا من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود ونقيضه اليه ليصح
ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود ويقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم
ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود شيء من الاشياء ولا من شانه ان يقول القسمة
الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي يتوهم انه لا هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود
واللاوجود اليه لكنه ليس يتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود
المعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور
كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما
توهم شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعي واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان
مراد المجيب هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث فمراد هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القضية المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التمام فلا تتم حجتهم بين الوجود
ونقيضه ان كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان
الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة
وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا
منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للحال هي القسمة
الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام وغيره عن
هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق
وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه انما الاستحالة
في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت احدهما متصفا بالاخر او حمل احدهما مواطاة على الاخر
واما ارتفاع احدهما واساطة ان الاخر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود
هو عينه وليس بشيء لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست
بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان
ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا
وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية
فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلي نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية
للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص وهذا انما في كون الكلي الطبيعي

موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان حضر وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص متميز عن الآخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة نوعية والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج فمسلّم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه لكن لا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فممنوع لِما ذلك لا دليل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر لئلا يكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في التيام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ومما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا هو جواب الفتى الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنف ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سيحققه انشاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان موجودا في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فممنوع وانما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء السواد ممتازة عن قابضية البصر التي هو فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما لا يخفى وان اردت انه ليس بموجود مطلقا فممنوع بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ما خذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما الشارح



المقاصد في تحرير احدها فاجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه
بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير كذا الشارح في القديمة اتفقا في شرح كلام المصنف على الاقتصار
بنا في الوجهين وحمل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض
على ما يبتني عليه حاصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم
العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب
انا لا نريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير
عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية
صورة لهوية عينية على حدة ولئن كان وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك
الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة بهذا
المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية
واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما نجا تحقيق ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن
وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال او نقضوا بالحال تمسكها يعني
ان مثبتي الحال نقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الموجودات
مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد
عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا
بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو ح كقيام العرض بالعرض بالاوفق ولا بمعدومين والا
لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو ايضا ح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما
حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان عنها بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر
لعل المصنف الاشارة الى ذلك قال او نقضوا بالحال نفسها تدبر وقد ضعف الامام الرازي بان الحالية
صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو
صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال ورده المصنف على ما في
شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير
سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا او يشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين
بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم
من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة
دون الثابتة والمصنف اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين نسبة
العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني

ما المتنازع فيه فان قيل هذا ان هما الثابت والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل

والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه

لا مع التغاير فاجاب المحقق الشريف بان هذا نقض للخص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يضر

فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا اليس ثابت الاشتراك وهذا ثابت الامتياز معدوم فيه

لاستحالة تركيب الموجود من المعدوم وقال الناقض لدليلنا معدوم لاستحالة تركيب اليس موجود او

معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا للخص الدليل ومثل هذا اكثر في موارد النقوض

واما ما طلاب الثاني فلانه لا فرق في الجواب بين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة

والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من انه يجوز التسلسل اذا بطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع

فتغيران المتصف بالحدوث المحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان الى اثبات الصانع

طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا

الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه اعتمدوا في ذلك على

برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة

وهي الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم

ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها **المسألة الحادي عشر**

في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما والى اثباتهما اشار بقوله

فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها و

اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم

بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم

والحياة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها

وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما

اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا

تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها

الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب

التخصص بالامور الزائدة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثيره وانتفاء تباينها والمختلف فيها

ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد

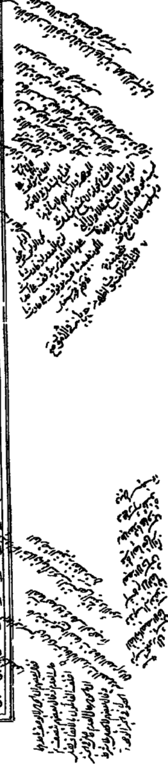
الى غير ذلك مما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني

الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب

بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما

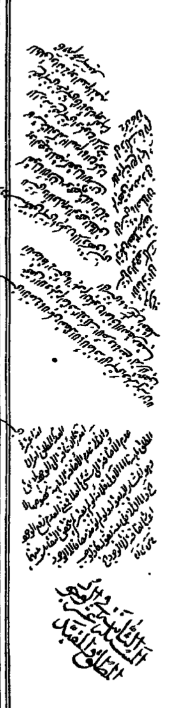
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما

ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم



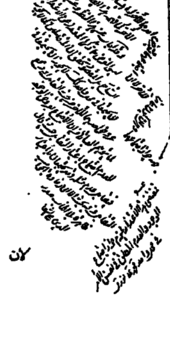
والقدرة والحيوة مع التشكيك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة
كما هو مذهب غيره وأما ثانيها القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى ما هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى ما ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وتفريعات مما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى لمذهبهم تلك الصفات التي
للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه
البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية
والوجود والكون وقسموا الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود
والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل **قال نديب** لما كان القول بثبوت المعدومة في
الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان [illegible] وقد ذهب اليهما جمع كثير من
العلماء النحارير [illegible] يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي
احسبهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اي ان
يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن
نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا نزاع لهم في المعنى ولا في التسمية انتهى
كلام المواقف قال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للمنفي ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب
المواقف وغيره لظهور انه لا معرض له للوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك بل انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد
واما ثالثا فلانه مناف لما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التوفيق على ما يصلح مظنة للاشتباه
في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لما ارادوا التعبير من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان الماهيات ليست بجعل الجاعل خاصة لانه يستبعد ان تفرقوا بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات متصفة بالوجود تارة وبعدمه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصول لها

فعبّروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف بالوجود كوجود
الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم
يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما دلّ الوجدان باتصافه بوجود حين اعتبار العقل او لم
يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بوجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا اصدر المعلول
عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت قبل الصدور معدومة اعني الموجودية والوجود فلا تكون مع معدومة
ضرورة الفرق بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة انتهى كلام شارح
المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما اعلم انك قد عرفت غير
مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى
ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين
المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما
هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما
مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون وتحقق
لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته
الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم
يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو
الاطلاق المعتبر في الوجود لا غيره وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف
الى ماهية مخصوصة كالكتابة والضحك وغير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود
محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد
الوجود بشيء بخصوصه حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من
اضافته الى شيء ما كما بيّنا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره
تلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي
فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود
المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل
الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد
معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عن شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب وغير كاتب
وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه هذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو العرض يقابل السلب والايجاب هو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا



الاعتبار

الاعتبار الا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق لانه
هو دفعه باعتبار كونه دفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله
ودفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق فان الواقع يرتفع عنه الوجود المطلق وصفه متصف بالعدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له
ومقابلا اياه ولكن يجامعه ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه دفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في
موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه كان
ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى
اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اي الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان تقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه لا يقدح كون المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
لتكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور ويفرض له الكون المطلق لكن اعتبار التقابل
غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان معا دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
دفعه ايضا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فورد عليه الشارح
القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى عذر
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في
واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قوله وقد يعقلان معا
ما ذكره لكان لفظة معا لغوا واقول يمكن ان يوجه معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ان المراد انه لو اجتمعا
باعتبار التقابل لزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين



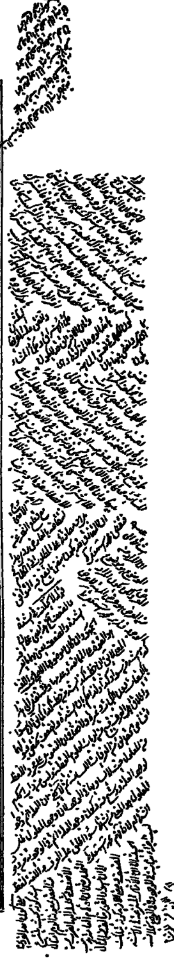
لان العدم لا يكون نقيضا للوجود العارض له فلا يكون نقيضا للوجود المطلق فلا يكون عدما مطلقا وعلى
هذا لا يرد عليه شيء مما اوردناه اما الاول فلان الثاني ممنوع واما الثالث فلان قوله قد يتعقلان معا ان كان
نقيضا للكبرى المذكورة فلا بد من قوله معا اذ فيه الرد مندفع بان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا
من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يتعقلان يكون قوله وقد يتعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من
امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا فان قلت ان كان في
الوجود اظهر لكون العدم محتاجا في تعقله الى تعقل الوجود لكونه نقيضا له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج
الى شيء من الاشياء اصلا فليتدبر وقد يوخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى هيئة معينة كوجود
البصر له ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود بصيرا والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له
البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو هيئة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل
البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة
الى هيئة بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به
الوجود المقيد اعني الهيئة المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى
او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو مضاف له ومنسوب اليه هو المراد من تقابل العدم والملكة وفي
ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها
ونفي ما حقيقته الا بحال النفي وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابليته لتلك الملكة ضرورة
امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع
قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له من
موضوع موجود يتقوم به ذلك العدم كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج
والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين وانما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة
وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالتشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون
نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك
الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لم يزل له بصر
ثم زال بصره ومثال الثاني هو الذي ولد اعمى غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله
وقد يوخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه
بالعدم كما في عدم اللحية للمرد وعلى الامرد يصدق لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخير يصدق
كذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يصدق لهما العدم والملكة الحقيقيان
واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة
والبصر والعمى واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب اذا اوجب وسلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا بمتقابلين

مثل زيد كاتب



مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او لا حي
كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرها هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب
والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتدبر الصادق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا
المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
[illegible] فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو محقق الاشياء وليس من جنس
الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله
بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيرهما لان الجزء [illegible] لا محض
شيء وبعضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره
لانه ايضا لا محض شيء وبعضه تحقق والحاصل انه بعد ما اخطر ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه
لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان عرضا
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان
يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه
على ذلك فلا يضر المناقشة فيه مع ان مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه
وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا
شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود
يتكثر بالذات اعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو
مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا يخفى لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك الماهية وهو كونها
بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة مخالفة ومتباينة لحيثية
صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي يصدر عنها تلك الاثار للماهية التي تصدر عنها هذه الاثار فاذن
هذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على
ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون بمعنى العرض هو كون الشيء موجودا في الغير فلما
لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهيات منشأ لعروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل
بمعنى ان موجودية الوجود للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون الماهية في الخارج
بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون العقل
ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون
بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على
ثبوت الماهية قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم من تجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للماهية في نفس الامر فيندفع
الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا هي الغير بالذات وذلك لان مدار الذي
الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية في
نفس الامر بوجود سابق وثانيهما ان تخصص كونه وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن
الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي
ذكرنا هو مراد المصنف بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود
وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الافراد
اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفا من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا
يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر
فردا آخر وصفا للعلة وينتزع ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا آخر وصفا للمعلول وذلك هو
معنى التقدم والتاخر بالعلية كما يجيء ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل الا في الخارج كان صدق مفهوم
الوجود المطلق عليه بمعنى في اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم
موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه متقدما على صدقه على الفرد
المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه
على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض مم وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود
المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرنا
هو معنى قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة
بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى
غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية متمايزة عارضة للماهيات في نفس الامر كما اومانا
اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي بالنسبة اليها لا ذاتي كما
على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وتقدم



في مسلك ارباب



في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من العرضيات
كما سبق ولا من افراده الحقيقية لا مرتبة لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على
مجموع ما سبق قوله وتوابع التشكيك على عوارضها هذا ما تفرع عنه في شرح هذا المقام العويص ولا
الحول ان تجد من غيره ما فيه من بعض **المسئلة الخامسة عشر** في ان الشيئية من المعقولات
الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في طائفتين
من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والنوعية
والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم
المنطق وثانيتهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان
في انهما معان معقولة تتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن
الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد
بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار
وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بها بحسب الخارج فان الجنس
عارض للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات
في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة من قيام الوجود بالماهية من حيث هي
لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في
الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة
من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها الا في الذهن كما مر لذلك يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد
منه فقد يعرف سيما للوجود الذهني بخصوصه بما يعقل في عروضه ويعرف بانه ما هو ثم قيل ما لا يعقل الا
عارضا لمعقول آخر ولعل المراد انها اذا عقل عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون
العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى
في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين
دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى وهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال
سيد المدققين تعريفها المورد من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج
وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها
والمتاخرون تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا ذلك بوجه يخرج
عنها اكثر ما عند القدماء منها حيث شرطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر

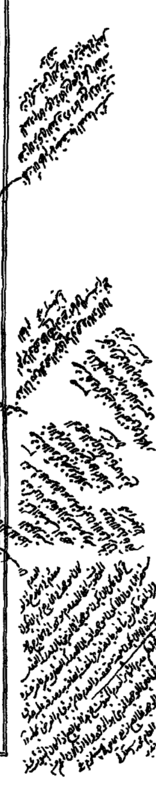
وغاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والنسبة والشيء
والعلة ونظايرها وجعلوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وادرجوا
بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها لصدقت القضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودة منها
يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجيا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء
وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها
وبعض آخرون تكلفوا تكلفات بعيدة لتندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اردنا من كلامه
واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده
ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذيه في الخارج والثاني
يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذيه في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي
به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذيه لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به ولا له ما يحاذيه في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث
فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت
ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف
المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء متوقف على ثبوت المثبت
له فعروضه يجب ان يعقل بعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في
العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية ولا كما في سائر الامور الاعتبارية من الاضافات فان الابوة مثلا تعرض
الذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت غاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك
الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج فلاخراج
المحمولات الذاتية فانها في البسائط اجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض
عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر زائد
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان
هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر
فظهر صحة التعريف المورد من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد على من عد الامور
المعدودة منها ما اوردوا عليه لا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والنسبة
من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة
فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست اي النسبة متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج
او ليست متاصلة فقط ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من

اي من العوارض

اى من العوارض التى تعقل ثانيۃ ولا تكون متاصلۃ فى الخارج اى لا يكون بحذائها شئ اصيل فى الخارج
فيكون هذه الجملۃ بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانيۃ لكونه اول
ما اطلق هذه اللفظۃ ولذلك اكتفى فى سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانيۃ واذا لم يكن الشيئيۃ
متاصلۃ فى الوجود فلا شئ مطلقا اى لا بشرط خصوصيات المهيات ثابتا اى فى الخارج والا لزم ثبوت
الشيئيۃ فيه بل هى تعرض لخصوصيات المهيات اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانيۃ على ما عرفت واما
بيان كون الشيئيۃ المطلقۃ من المعقولات الثانيۃ فهو لو كانت الشيئيۃ المطلقۃ متاصلۃ فى الوجود لحاذى بها
امر فى الخارج فى الاشياء المخصوصۃ يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجيۃ اشياء مخصوصۃ
مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس فى شئ منها امر موجود فى الخارج هو
بازاء الشيئيۃ المطلقۃ انما ينتزعها العقل من الشئ المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل
من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئيۃ المطلقۃ واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشئ المطلق موجودا
فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئيۃ ومخالفا له بخصوصيۃ فيكون له شيئيۃ فهكذا فيلزم التسلسل
فقد اعترض عليه بانا لا نم المخالفۃ بخصوصيۃ غير ذات المشترك فان كل عام يباين الخاص فى مفهومه
ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشئ على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء
المخصوصۃ بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشئ شيئيۃ اخرى وايضا لو صح هذا
الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصۃ فى الحيوانيۃ وخالفها
بخصوصيۃ فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهم الشارح القوشجى من ان تمامه يدل ان مفهوم الشئ الكلى
ليس بموجود فى الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات ليست بموجودة فى الخارج
سواء كانت معقولات اولى وثوانى نعم اذا ثبت ان طبايع الكليات التى هى المعقولات الاول موجودة فى الخارج
عند المحققين وهو مختار المص كما يجئ واما تخصيص الشيئيۃ بهذا الحكم من بين سائر المعقولات
الثانيۃ مع كون جميعها مشتركۃ فيه فهو لكونها مساوقۃ للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو ليس ببعيد
عن جميع ما هو من المعقولات الثانيۃ بل يشرع فى كل ما يبحث عنه الى كونه منها ولعله كما قيل دفع لما توهم
بعض الناس من كون الشيئيۃ جنسا للاجناس **المسئلۃ السادسۃ عشر** فى تمايز الاعدام لا
شبهۃ فى كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجود فمن قال بكونها افرادا حقيقيۃ للوجود
المطلق فلا شك فى تمايزها ايضا اما فى الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما فى حد ذواتها عند من لا يقول
بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقيۃ بل انها اعتباريۃ واعتباريۃ محضۃ فلا يقول بتمايزها فى حد
ذواتها لا فى الخارج ولا فى نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى المهيات كما عرفت واما المعدومات التى من جملتها
العدمات ففى تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققى المتكلمين قالوا بتمايزها واختار المص
وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا تحدهما من وجهين واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلۃ دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك
وثانيها ان عدم الشرط ينافى وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافى متميز عن العدم الغير

المنافى

الثاني وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا
يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المص بقوله ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير اى لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وهذا في عدم الشرط ووجود المشروط و
صحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف الباقي لا مرّ اى بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدوم ممتنع والعدميات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان التم
التمايز بين المعدومات امر متحقق في الخارج او ليست المعدومات او العدميات هويات عينية متمايزة فلا
نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك بل يكفي ان يكون لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل
منها باحكام مخصوصة متنافية في نفس الامر الا ان لها ثبوتا عند العقل فبطل الاستدلال قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز المعدوم الا في العقل فان كان
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له ثابتة
الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيتحقق في المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو
معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يوجه بان التفرقة
انما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى ثم قد يقال غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا انه
وقع وهو العكس في كلام شارح المقاصد نباء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا ما يدفعه لما كان الحكم
بتمايز الاعدام في تصورها مظنة الاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات
ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن
ثم يفرض ان يزول ذلك التصور المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو
في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل مفهوم عروض العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة ويكون العدم رافعا لها والمفروض
ههنا هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم رافع لها ولو سلم
ان ههنا عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول و
بانه لا فرق بين مفهوم العدم وماهيته فالتحقيق ان كونها متحققة في العدم انما هو بزوال ماهيتها لا بانها تكون
متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم للشيء عدما كان او غيره الا اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه



في ضمن ذلك

فی ضمن ذلک الجزئی لنفسه والا لم یکن العارض ثبوتا مر عارضا اللهم الا ان یقال مفهوم العدم عرضی لجزئیاته
لا ذاتی لها انتهی والتحقیق ان اتصاف امر بما هو جزئی لمفهوم یقتضی اتصاف ذلک الامر بذلک المفهوم سواء
کان ذاتیا او عرضیا اذ لو کان اتصاف ذلک الجزئی بالمفهوم الکلی کلیا قال الشیخ فی منطق الشفاء ای شیء وجد
فیه طبیعة عرض من الاعراض توجد فیه طبایع الامور التی یوصف بها ذلک العرض وصفا کلیا لا یقال فیلزم
ان یکون جمیع الهیئات متصفة بنقایض ما هی متصفة بها مثلا یلزم کون الجسم المتحرک لا متحرکا ضرورة اتصافه
بالشکل مثلا الذی هو فرد للاحرکة لانا نقول نقیض الحرکة هو سلب الحرکة ورفعها وظاهر ان الشکل لیس
فردا له بل هو موصوف به فهو فرد اللاحرکة بمعنی ما لیس بحرکة لا بمعنی سلب الحرکة ومنها ان العمی العارض لنفسه
اعنی زوال العمی عن الذهن نوع من العدم المطلق من حیث کونه مضافا الی العدم ومقابل له من حیث کونه
زوالا له فیصدق النوعیة والتقابل علیه ای علی هذا العدم العارض لنفسه باعتبارین مکثرین لذات
موضوع النوعیة والتقابل متباینین ذلک ان النوعیة والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضی النوعیة هو
الاجتماع ومقتضی التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارین یجب کون الاعتبارین
تقییدیین لیتکثر بهما ذات الموصوف فیصح اتصافه بالمتقابلین ولا یکفی کونهما تعلیلیین لان التعلیل
غیر مکثر لذات المعلل فاجتماع النوعیة والتقابل فیما نحن فیه یجب ان یکون باعتبارین یتکثر بهما ذات
الموضوع لیصح اجتماعهما فیه وهو کذلک لان للعدم المضاف الیه اعنی العدم الذی اضیف الیه الزوال اعتبارین
احدهما کونه عدما وثانیهما کونه موجودا فی الذهن وظاهر کونهما متغایرین بالذات لا مجرد فللعدم
المضاف اعنی زوال العدم ایضا اعتباران بحسب الاعتبارین اللذین للمضاف الیه احدهما کونه مضافا الی العدم
من حیث هو عدم وبهذا الاعتبار یعرضه النوعیة وثانیهما کونه مضافا الی العدم من حیث کونه موجودا
فی الذهن وبهذا الاعتبار یعرضه التقابل فان التقابل انما یعرضه لکونه زوالا ورفعا للعدم المضاف
الیه عن الذهن وکما ان حیثیة کونه عدما مغایرة بالذات لحیثیة کونه موجودا فی الذهن کذلک ما اضیف
الیه من الحیثیة الاولی من حیث هو کذلک مغایر بالذات لما اضیف الیه من الحیثیة الثانیة من حیث هو کذلک
ثم ان المص لما ذکر ان عدم المع یستند الی عدم العلة استشعر ان یقال ان العدمین متلازمان فلیس استناد
احدهما الی الاخر اولی من العکس فاشار الی دفعه بقوله وعدم المع لیس علة لعدم العلة یعنی ان التلازم
بین العدمین لا یمنع من اولویة احد الاستنادین فان العقل یحکم بدیهة بصحة قولنا ارتفعت حرکة الید
فارتفعت حرکة المفتاح دون قولنا ارتفعت حرکة المفتاح فارتفعت حرکة الید فظهر انه لا یصح استناد
عدم العلة الی عدم المع وکون عدم المع علة لعدم العلة بخلاف العکس وقوله فی الخارج ظرف للعلیة
وان جاز کون عدم المع علة لعدم العلة فی الذهن بان یکون حصول ارتفاع حرکة المفتاح فی الذهن علة
لحصول ارتفاع حرکة الید فیه فیستدل بالاول علی الثانی کما انه یجوز العکس اعنی ان یکون عدم العلة
علة لعدم المع فی الذهن فیستدل بالثانی علی الاول علی انه ای هذا الاستدلال اللازم للکون المذکور
برهان انی وهو الاستدلال من المعلول علی العلة وبالعکس ای بعکس هذا الاستدلال وهو الذی یکون فیه
لمی وهو الاستدلال من العلة علی المعلول بیان ذلک ان الحد الاوسط فی القیاس یجب ان یکون علة لثبوت الاکبر

الاصغر

للاصغر في الذهن فان كان سبب ذلك علة لم في الخارج ايضاً فهي في ذلك القياس برهان لما وان لم يكن علة لم في الخارج بل لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود لم بل يكون معلولاً له متوسط فانا انبا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادته اليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الكلي الدائم لكل ما له سبب علة لا يحصل الا من سببه وعلته كما صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر** في تعاكس الاعم والاخص ايجاباً وسلباً في العموم والخصوص والى ذلك اشار بقوله والاشياء المتباينة في العموم والخصوص وجوداً اي ايجاباً متعاكسة فيها عدماً اي سلباً والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم ايضاً وخصوص مطلق لكن على عكس العين اي نقيض الاخص مطلقاً اعم من نقيض الاعم كما هو رحمه الله الشارح العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فالاعم وجوداً منهما كالحيوة اخص عدماً والاخص وجوداً كالنطق اعم عدماً لانه كلما عدم الاعم وجوداً عدم الاخص وجوداً وقد يعدم الاخص وجوداً ولا يعدم الاعم وجوداً وفسر ذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم من غيره اي الاثبات والسلب فصارت المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ووجه التحقق الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا يجدي فيه بعينها ولا يتعلق به البحث عنه على ان المص ذكر كثيراً من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب اقول لا يتم حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب لعين ما يفيده من حمل العموم والخصوص المتباينة منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم والى ذلك اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي ولا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ظاهر **المسئلة التاسعة عشر** في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهومها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلاثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجوداً او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبار وقوعها في قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا او موادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذواتها اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظراً الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خالياً عن كون الوجود فيه محمولاً او رابطة كقولنا الانسان كاتب يمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتباً او يوجد له الكتابة بل معناه انه ما صدق هذا يصدق

في بيان معنى الوجوب والامكان والامتناع اعتبارها بالذات وبالغير

عليه بذلك

على ان الثالث مجعول والمحمول على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت له ويصدق عليه ومحمول ونحو ذلك الا
بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بان المراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص من جهات القضايا
لا عينها والا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك وهذا بعينه ما صرح به
صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه
لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى
القول بانه مجعول بجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال
في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود
لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام
اشارة الى تزييف صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات محتاجة
لاجل وجود اللوازم لها فليتدبر ولا اشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المصنف قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا
الانسان موجود فهذا الوجود المحمولي يقال له وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك القضية الهلية البسيطة او بسيطة
عند جعل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معنى الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة و
هذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة
فان قيل فعند جعل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما
يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت
شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه على التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين
الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذا
اشار بقوله نثبت مواد ثلث في انفسها اي تثبت في نفس الامر المواد اي في نفس الامر المادة هي كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل واللفظ فالمواد الثلث كيفيات
ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل
هي الصور العقلية التي تحصل للذهن على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح
يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وقال
عن ما حاصله وتثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فيعتقد
التوجيه مع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد
يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة بصورة
غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية لنفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها
ولا ينافي في كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل

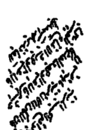
الجهة كما لا يعرض للجهة الملفوظة انها اعتبار على ما علم في فن اخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال
المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في نفسها وجهات في التعقل كما
هذا القدر كاف ههنا هذا قال المحشي في شرح الاشارات اعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة
هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها
الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي نسبة المسماة بالامكان
العام الملتئم للوجوب والامكان الحقيقي ولست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان
الحقيقي بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم
ونتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة دالة على تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة و
ضعفها هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع
يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة مقابل النسبة المعروضة
له وكذا العكس في كذا اذا جعل العدم او الوجود رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة
تكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة تكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما
اخر غيرهما فاذا جعل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي
ان يشك احد في ان مفهوم نسبة الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة والنفرقة بين مفهوم
ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود
رابطة والوجود والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا
اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد ممتنعا او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار اي
يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجود او امكان او امتناع هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندي
وقد دل الشيخ الرئيس على ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان واعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا
الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء
واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب بيانها وقصدنا به الفصل انه كيف هو والتي تكون
في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدقا وكذبا او لا
دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدقا بايجابه فليسمى مادة الوجوب كحال
الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا
يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة

بوجه المحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن
اوجب قال في الاشارات اعلم ان الحمل في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة
المحمول الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان والانسان ليس
بحجر او نسبة ليس ضرورية لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا اما هي مادة واجبة
ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام الشيخ مخالفا لذلك ولهذا كان منشأ على ما قيل ان
المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق في ذلك اذا كان المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية كما ذكره
الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم ثم ثبوت المواد على هذا التقدير وهو لم من ان يكون
هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم
على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلاثة ضرورية الا
انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع
ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم
اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى عن الدور ويؤخذ كل منها في تعريف الآخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلاثة
بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما
يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ بحيث يكون القسمة حقيقية اي كل
واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة
المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من
غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه
اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه
القسمة معتبرة في المفهوم بالقياس الى ما هو محمول كان ذلك في كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها
او ممكنها لما مر وان التي يبحث عنها ههنا هي التي تذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول انا نريد بقوله فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم يندرج فيه قسمان
الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط

فان اريد

فان قيل بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج
في هذا القسم ما له الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع
له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والقسم ذي الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن
بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود
واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود لما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم
بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة لا ثلاثة قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي فما
يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الراي لكن العقل يحكم
بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى من خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر
عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه واستدلال فلا يضر في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل
كون الواجب ما يجب له الوجود وما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة منافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو
مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان الوجوب
او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي وما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول
المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه
نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته صدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا يعني
كونه غير فاقد الوجود وثبوتا لشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وفي شيئا تحقيق مذهب الحكماء اتم تم وقد
يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته
وارادوا به سلب قيامه بالغير وبان الامر ههنا مبني على ما يبدو في بادي الراي من ان الوجود اما ان يقتضي
ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم
ان الوجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اما او لا يمكن انفكاكهما بدل منه
عن قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذت هذه الثلاثة ذاتية لا يمكن انقلاب احدها الى آخر منها بان
يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس و
ذلك لامتناع ان يزول ما بالذات او يصير لذات غير الذات بالضرورة وقد يوخذ الاولان اي الوجوب
والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع
قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اي في المفهوم ما لم لاستلزام اجتماعهما في مفهوم
واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات او ممكنا لا بهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع
وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير لانه هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته
فيكون واجبا بالغير فهما مانعة الخلو بين الثلاثة عطف على مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون
القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات

اذ الامكان



اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لامتناع الخالي عن وجود علته وعدمها
ولعين بين الثلاثة منع الجمع لامتناع اجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الضرورتين فان قيل هذه القسمة
الثلاثة قسمة الشيء الى نفسه وغيره اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو ومنع الجمع
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشائع هو تقسيم الكلي
بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يقال فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في
الجهات المرجوحة للامكان في الواقع لا الماخوذة مقسوما للامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان
الظاهر الشايع كون المقسم خارجا من القسم فتفطن لا نزاع في اشتراك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب لا الايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب فكل منهما يصدق على الاخر
اذا تقابلا في الاضافة اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم
يصدق كل منهما على الاخر بمعنى ان ثبوت احدهما عين ثبوت الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم
وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود
امتناع العدم فليس بصحيح لان الفرق لا يستلزم الاتحاد لانهما كيفيتان لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة
العدم اليها وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان
لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع
الاضافة الى ما اضيفا اليه حال كونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام غلام
فيه اهانة ولزيارة لم يقبل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء
وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد
بالمقيدين المقيدان بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين
وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فظاهر ما مر ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم
من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين لتصيرا متصادقتين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين
واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفا لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا
متصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة
لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة بحيث الكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن
الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يراد بهذا الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان فيما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان

الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثانى ضرورة الاخرى اى غير ضرورة الطرف الموافق ولا امكان الخاص
الذى قد مضى جميعا وهذا المعنى الثانى هو المسمى بالامكان العامى لفهم العرف العام هذا المعنى من لفظ
لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص لذا نسب اليه وقد يسمى العامى عاما والخاص خاصا
ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا انه عموم ما يتوقف منه لما تحته والامكان بمعنى ثالث
اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة ثانيا
على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات
كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ فى الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه
اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتة ولا فى وقت كالكسوف ولا
فى حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المص فى شرحه فهذا الامكان يقابل جميع
الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفى الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسان
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل انه
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر واما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
يوخذ بالنسبة الى الاستقبال قال فى الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
فى الاعتبار فيه لما يوصف به الشئ فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى الطرف
الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضرورى الوجود فى اى وقت فرض له فى المستقبل فهو ممكن وقال المص فى
شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالى وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما تناولها من حاق الوسط الى الطرف
ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات لانه لا يعرف انها
تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه بالضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى يظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو
الحال وان عدم تعين الوجود او العدم فى الاستقبال وبقاء الممكن فى صرافة الامكان انما هو بحسب
علمنا لا بحسب نفس الامر فانه لا ينافى تعين احدهما فى نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه فى موضع اليق به انتهى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى
اشترط فى كون الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال العدم فى الحال لان الشئ اذا كان موجودا فى الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى امكانه
فى الاستقبال وايضا لو وجب اشتراطه بعدمه فى الحال لئلا يكون ضرورى الوجود لوجب اشتراط وجوده فى
الحال ايضا لئلا يكون ضرورى العدم فوجب ان يكون فى الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المص

قوله ولا يلزم

بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط فيه هذا ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى حضرة الوجود ولا يعلم انه اذا
لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى حضرة العدم فان لم يفرض هذا لم يفرض ذاك انتهى وقد
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وظاهر انه في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحادث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير
لزوم محذور قيل الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط
فالوجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا انه فسر ما يقع من ان الامكان الاستقبالي
انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي او
اما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود
من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات لكونه في حاق الوسط غير مائل
الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير
متأصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية ولها وجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها
مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا
من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا
وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فان الانسان
بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متأصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متأصلة فظاهر البطلان لان ذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة فيرد ان كلما كان من شأنه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي
انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غير ماهياتها فاتصافها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله
واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في
الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب

في بيان ان الامكان والامتناع والوجوب من الامور الاعتبارية غير متأصلة في الوجود من الادلة الدالة عليه

مثلا

مثلا عينية فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني
ان جواز كون الشيء نفسا للنفس انما هو على تقدير تباينهما كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره
كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع
وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ ح يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصافه بالوجوب بالوجود والامكان فلا يلزم المحذور ولو حمل
على ما يظهر من صاحب التلويحات من ان كلا من هذه الامور لو عد يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع
كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا بالتسلسل يلزم التسلسل المستحيل
في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الاول واما الوجوه المختصة بواحد واحد
فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب لان الملازمة ان الوجوب صفة
عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر
الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون
ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها
بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها
مط فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب
ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز
زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممتنع
فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب
عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف محل الوجوب بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون الواجب موجبا لغيره وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما مح اما الثاني فظ واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب
المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ينقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب
ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه و
يلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فتكون واجبية الواجب
بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية
الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون
قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا

لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بامكان العام

بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف

بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان

ثبوتية الامتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في قول الشارح كيف معنى واحد نسبته

تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع

كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المحشي اضطرابا لان اول الشرح

يبتنى على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان

فيه وعدم وجوب حمله على الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد

بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم

ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد

الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند

وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل انه من

شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه

الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه خطأ

للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان

ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتتاخر عن وجود موصوفها

بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فوجد من غيره ثم قد يستعمل

هذا الوجه في الوجوب ايضا فيقال الوجوب سابق على الوجود لذاته لانا نجاب الشيء لوجوده يستتبع وجوده

عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها

فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان والوجوب الى

بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان والوجوب يمتنع تاخره عن وجود

موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع

تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية وغيرها ولذلك جعله

صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون

اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى

الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين

نفي الامكان والامكان المنفي والتالي بط لانا نفرق بين الامكان ونقيضه بالضرورة وايضا اذا

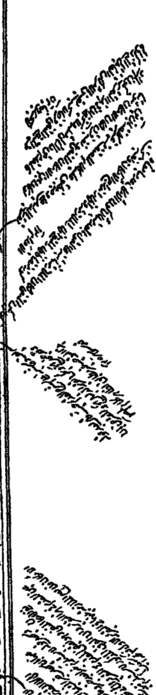
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا

هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق والله

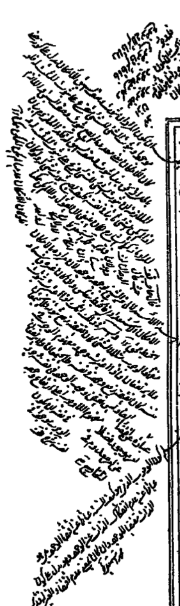
الاعلام لانا نرد تقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا

فان

فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان بحيث هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق
بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي كيف وان
الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا كما لا يخفى قوله الا عدام لا
تتمايز قلنا تمام كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان فايدة لعله وقع سهوا من
الناسخين فان الخصم له ان يدعي استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى
يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمنا وعلى ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض
المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذفنا المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي
هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان
بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي
الامكان والامكان الذي فرضنا منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا
للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام
التي لا تمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان نفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ على التقدير عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن لا امكان له متناقض [illegible] لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يبعد
كلام المصنف عليه جدا واما ثانيا فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق و
الثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة
التي ادعاها المستدل واما ثالثا فلان كلام المصنف صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين
المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المصنف اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق كلا تقريري
هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المصنف
المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا
لثبوت المقدم وقوله لا يتحقق نقيضه الا اذا دعليه انه لا يستلزم مدعى الخصم [illegible] يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا
التوجيه ان يقول وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ
في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان بمعنى موجود حيث قال عندنا ان كل حادث مسبوق بمادة و



موضوع



موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد

والحق ان يوجد لا يوجد الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى

موجودا والحق ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق

بين امكانه ولا امكانه فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان

صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود او له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي

هو مادة للحادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر اذ لا

يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقتها لما في نفس

الامر كما سيأتي في الكتاب فاذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر فهو معنى كونه

لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوهم الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة

ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان المخالف عن الذاهب الى ثبوتية الوجوب

والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب

والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة

عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه

اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج هو

الوجود على ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون

المعدوم مقتضيا له وليس كذلك اما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين

لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع

بل على المعدوم مع القطع بان الوجود لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم

فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نم استحالة

كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا

تقابل بين العدميين على تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون

معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ثم بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا

يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مساويين عند كان ذلك ارتفاع

النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في

القضايا امر وان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا

هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في

المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها

الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن

ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل

لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل

اولا ومؤا ومرفرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اقتضاء الذات بصفة في ظرف لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة على ما مر في الثالث عشر ما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب
ايضا كما لا يخفى **المسئلة الحادية والعشرون** فان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما
بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع
الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته
سببا للوجود ولا للعدم فعرض له الوجوب عن وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس
الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو
استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد
وهو مح لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل
لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو
من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل
بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب
الغير يمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه ومعنى الوجوب الذاتي هو ان تقتضي الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتي ان تقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان
قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين
على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا
الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها العدمهما فلا ينافي الوجوب
الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب او الامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فينافيان
اقتضاء الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما تقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء
الذات اياه واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير فيلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير
لغوا في حصول معنى الامكان بحسب فرض حصوله مع عدم اعتباره فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات
مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير فيكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التمام
وهو جائز قلت فالغير حينئذ سواء كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك
بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ليس له مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون
بالذات فقط وهو ممكن استناده بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى وهو الظاهر من قوله

ومعرض

ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض الوجوب والامتناع الغيريين
اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى
الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار
الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت معا منضمة معها وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة
لوجودها ولعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبتان بالغير اي الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية معروض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية معروض
الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم
يجب لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب
اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه باعتبار الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق ولان
الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية
حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فلاعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي
وجوده عين ماهيته كما ثبت مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه
وجوب لاحق لا ينافي عنه قضيته فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية
انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب لو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا في الممكن
وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على الم من انه صرح فيهما بان الوجوب بشرط الوجود وجوب
بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا ينافي عنه قضية
فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي في قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا و
قوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب والامتناع الغيري
تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة
ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك
التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء
في نفسه ووجود الشيء لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره
وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن
الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العرض اي الوجود للغير والحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي
على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان
الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب
الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان
من الممكنات ما هو محل لغيره كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما

فى العقول الحق ان ثبوت الشى لغيره يستدعى ثبوته فى نفسه الا ان الثبوت فى نفسه اعم من ان يكون بعينه
اى بعين ذلك الثابت كما فى الموجودات الخارجية او بمنشأ انتزاعه كما فى المحمولات الاعتبارية لا يقع كلامنا
الى التخصيص الوجود للغير بالحلول فيه ثم ينبغى حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب
الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير ولكن ممكن الوجود فى نفسه بالامكان الخاص كما تقول لحاجة
الى التخصيص بما قبله لنفى العكس كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون** فى ان علة افتقار الممكن
الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخرى المتكلمين الى انها الامكان
والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو
مع شرطا واختار المصنف قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن وجوده
طلب العلة اى علة وجوده وان لم يتصور غيره اى غير الامكان كالحدوث وغيره وتقريره هذه الحجة ان العقل
اذا لاحظ مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر طلب
لا محالة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك
المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان
قيل العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة ومعلول لاحوالها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار
قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر
البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بما يتم اخواتها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم
بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار وبخصوصه قد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلب له اى
علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار وتقريره ان العقل اذا تصور
الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده
اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم حينئذ بان له علة البتة لتجويزه فى هذه
الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير ممتنع والعدم نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق
للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فلا يكون علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وقد تتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من
جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما
تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل فى علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال
او بالجزئية او بالشرطية وتقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او
جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود
متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين
الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان
قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك فى تأخره

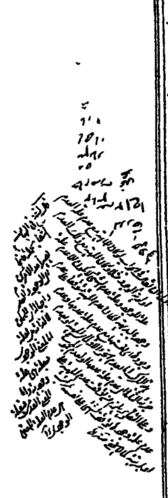
في بيان ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وفي بيان الاحتمالات فيها

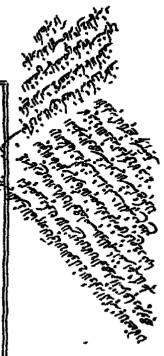
عن الايجاد لصح ان يقال وجد فحدث فعند ذلك يتم المط سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا او لا وبالجملة
لا يتصف الماهية الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحادث بالفعل علة
للحاجة ونستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا
لان هذه الحيثية لا يتأخر عن الوجود اي كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان
بعينه قلنا اذا فرض انه حدث منه اللازم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل
بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وانما ذلك
اصطلاح جديد بل هو مناقض في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا
ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع
هذا التوهم واسا الا انا نقول معلوم بالضرورة تحاشيهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال العدم وليس
ذلك الا لان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا
في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك ولئن كان ذلك الجوهر كما لا يخفى فاعلم
ان هذه المسألة فرع على مسألة حاجة الممكن وهي سيأتي في الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان
تتأخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي ره مسألة الحاجة هنا لكن عقيب مسألة علة الحاجة
مع كونها واقعة فيها سابقا في نسختنا ولعله سهو **المسألة الثالثة والعشرون** في نفي الاولوية
الذاتية لبيان تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فانه لذلك لا يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها
هو ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر
الى ذاته او لو بغيرها لغيره الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء
ولا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم
الى سبب اما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو
اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان
الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم
المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى
ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته
لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم
اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وهيئة تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال
شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب ان ارادوا باولوية الوجود والعدم ترجحهما بالنظر الى ذات
الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لا نرجح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن
وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي فان اريد بالاولوية

كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل ذاته وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع لئلا يلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اى على
امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانها انما تدل على انتفاء الوقوع فهى غير واردة على محل
النزاع اقول فهو حمل بطلان الاولوية الكافية فى الوقوع مدعيا انها غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لان الثانى انما هم جعلوه
مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابينا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على انتفاء الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية
الكافية فى الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من
الاولوية هى الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب يحتاج
لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضرورى فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغنى فى الوجود عن الغير بل ما
يستغنى فى عدمه وفى الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضرورى كما
اشار اليه المصنف بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفى الممكن لذاته حيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال
اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا
كون تلك الاولوية كافية فى وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا او
يلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب فهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم
الامر الثانى فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما
اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوالها بمقتضية الذات على
سبيل الاولوية وهل النزاع الا فى ان الممكن يجوز ان يقتضى اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر لا وان اريد امكان الطريان وعدمه فى نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد ان عدم امكان
طريان الطرف الاخر فى نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى
الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى
الرجحان الذى اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب والواجب على ما عرفت
من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى الغير فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذى هو الرجحان لا يكون

واجبا ايضا

فالجواب ايضا ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن
وقوعه اولوية المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولوية في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب
ذلك ح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ممتنع
ح لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة
بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطرفين وعدمه
بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في
اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان
المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند
اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب
الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف
المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون
الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك
اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية
فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العلة المذكورة ونفرض على اي التقديرين ان يكون
الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب العدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية
او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فاعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو
الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه لا بد من نفي الاولوية
الكافية بكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية
في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع
والحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا
هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب
الوجود والعدم والقابل لهما نفسه لا انما يقتضي فانه وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن ما يكون
لان الوجود اولى به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء
من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بعناية
كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب فنقول انا نمنع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم





خلاف الفرض وان نظر اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك مع كونه خلاف الفرض
المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا دخل
في بطلانه هو ان المحسوس من جهة الاقتضاء وما مما لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود
في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هاهنا فلا يمكن كون الوجود
الاولى عين ذات الممكن والا يستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة**
الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من
العلة لم يعدم والبه اشار المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية عن ذات
الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان
الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة
اما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب
ولا زوال ما بالذات فان مرجح لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا بالذات
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز زوال ما بالذات
بل زوال ما بالغير بغيره الخ ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المص بقوله لان فرضها
لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يحيل الطرف المقابل للاولى محالا
ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف
المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان
فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن
وجوده فلا بد احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات
يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من
انتهائها الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك
الرجحانات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجيح من غير مرجح قطعا
ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المط قال المحقق الشريف قد يمنع الاحتياج الى مرجح لم
لا يكتفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بالبديهة انما
الممتنع بالبديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع واما
ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود
والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق
الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى
فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى
الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه





بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح آخر اقول هذا وارد على فى تلك النسخة لكن لو قررنا بانه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى
مرجح آخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية
ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق على الحمد وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية يعني ان كل ممكن
فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور اعني الذي بينا ان الممكن ما
لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي
يقال له الوجوب بشرط المحمول او عدمه ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء
آخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة
بل موضوع السابق هو الماهية غير ماخوذ معها الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ماخوذة مع احدهما
فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين اجيب بان سبق
الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يلاحظ
الوجود بالنسبة في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر ولو
فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن فهو ايضا باطل لظهور
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب
بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجود اذا كان مما يتوقف عليه الوجوب كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما صدر عن الفاعل المختار
لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب
الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم
والا يجب الماهية او يمتنع اى الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين
فانهما منفكان لاحتمال زوال الغير وهذه مسئلة على حدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا
يتوهم ان علة عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية
الممكن بل يكون حادثا بعدما لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه
لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان ونتكلم وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز

حدوث العالم بل هو السند لابطال اثبات الصانع اذ يمكن ان يتوقف حدوثه للهيئة على حادث اخر وهكذا الى
الحادث بوقت دون وقت من غير ترجيح والمرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين
وربما يستشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لما مر بل الحدوث
ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعدما لم يكن وايضا يثبت امتناع المقدورية للممكن
بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية
وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على حد الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه قال
شارح المواقف هذا هو المشهور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي
لزوم الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري ولا يوصف
بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من
الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان
الذاتي ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان
ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع
لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق
والامكان فتدبر وهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود
موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله
جواز العدم اما عدم الوجود لكون التوهم المذكور مما يتاتى في جانب الوجود دون العدم او لان حال
العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لقوله
جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعليات لا يجامع وجوبا لغيره
وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم
ومن مغايرته جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله وليس

يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول ٢

الوجوب

الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف

اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود

نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكمال غيره لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار

موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري

فليتدبر **المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي** اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق

على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل

لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له

الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي

والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان

النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير

الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان مقتضيا وبعض شرائطه متحققا وبعض موانعه

مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة

على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق

بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فبينهما مغايرة الكل للجزء فقول المص وهو الاستعداد اشارة

الى الامكان الاستعدادي وان له نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف

لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية للنطفة

اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها

للجنين واضعف من امكانها للترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود

بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء

الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع

وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له استعداد فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود

في الغير اما صورة واما عرض فيكون لا محالة محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق

ايضا كالبدن للنفس فكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على

المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات

ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال

لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل الاستعداد فيها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى

ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من ان اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان

الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله

المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث

عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث

وهو

وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت لكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان
الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة
بخلاف الامكان الذاتي

المسئلة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث والقدم

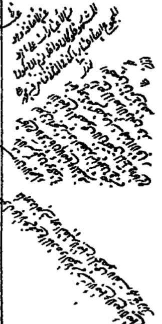
فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض واعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم
مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له
وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة
وبقوله العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان كما انه لا يكون
الا في زمان والعدم الزماني ما يقابله بمعنى عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث
الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن
من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود وعن نفيها له وهو
من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من
العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم و
الحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير
والمسبوقية به وهذان مشتاقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما
هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فطلق الحدوث والقدم مفسر
بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان علة فالذاتيان
واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان با
الزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات
وسبق الزماني بالزمان ولما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والامكان علة
او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المتساوية الوجود اذ لا عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا
فسيأتي عنقريب تحقيق ذلك انشاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود
بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي
والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم
اذا عرفت ذلك فنقول المطلق والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير
للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود
الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم
اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما
او غيره والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان علة او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فنقول الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والاحادث

في بيان تقسيم الوجود ايضا بالحدوث والقدم

امااذا فاذا وزمانی ثم ان کل واحد من القدم والحدوث قد یوخذ حقیقیا وهو الذی مر ذکره وقد
یوخذ اضافیا فالقدم الاضافی کون ما مضی من زمان وجود شیء اکثر مما مضی من زمان وجود
شیء آخر والحدوث الاضافی کونه اقل فالقدیم الذاتی اخص من الزمانی فان کل ما لیس مسبوقا بالغیر
اصلا لیس مسبوقا بالعدم ولا عکس کصفات الواجب عند القائلین بها والعقول المجردة والافلاک
وهیولی العناصر عند الحکماء والقدیم الزمانی اخص من الاضافی فان کل ما لیس مسبوقا بالعدم فما
مضی من زمان وجوده یکون اکثر بالنسبة الی ما حدث بعده ولا عکس کالاب فانه قدیم بالنسبة الی الابن
ولیس قدیما بالزمان والحدوث الذاتی اعم من الحدوث الزمانی فان کل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالعدم واما بین الحدوث الاضافی والحدوث الزمانی فمساواة فان کلما کان زمان وجوده الماضی اقل
فهو مسبوق بالعدم وکل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضی اقل من زمان وجود ما لیس مسبوقا بالعدم
وما یتوهم من بیان خصوصیة الحادث الاضافی من الحادث الزمانی فان القدیم الاضافی کالاب مقیسا الی الابن
حادث زمانی لا محالة ولیس من هذه الحیثیة حادثا اضافیا وان کان حادثا اضافیا من حیثیة اخری ای
مقیسا الی ابیه فالاب ماخوذا بتلک الحیثیة هو مادة افتراق الحادث الزمانی من الحادث الاضافی فاورد
علیه ان اعتبار الحیثیة فی بیان مادة الافتراق تکلف غیر متعارف بل المتعارف فیه انما هو اعتبار
الذوات المتباینة بالذات لا بالحیثیات کیف لو اعتبر ذلک فلیکن القدیم الزمانی اضافیا من حیث
مقایسته الی الحادث الزمانی مادة افتراق القدیم الاضافی عن القدیم الزمانی فیبطل النسبة المذکورة
بینهما وکذا یمکن القدح فی کثیر من النسب ولما کان السبق معتبرا فی مفهوم القدم والحدوث وهو علی معان
مختلفة مع کونه من عوارض الوجود والعدم وکونه مسئلة علیحدة اولوا المصنف ایراد ذلک فی خلال
مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابله یعنی التاخر والمعیة اما بالعلیة او بالطبع او بالزمان
او بالرتبة الحسیة او العقلیة او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق علی ما اعتبره المتکلمون وقد
خالفوا الحکماء فی العدد بالسادس وفی مفهوم الثالث کما سیاتی ذلک ان اقسام السبق خمسة عند الحکماء
علی ما هو المشهور الاول السبق بالعلیة وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما
باستجماعه لجمیع ما یتوقف علیه تاثیره فهو لا ینفک عن وجود المعلول لکن العقل یحکم بان الوجود حاصل
للمعلول من العلة ولیس حاصلا للعلة من المعلول کما فی حرکة الید وحرکة المفتاح فهذا السبق انما هو فی العقل
لکن بحسب الخارج ویقال له السبق بالذات ایضا وما قال المحقق الشریف من ان تقدم العلة التامة الغیر
المرکب علی المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة اللتین من العلل هو عین ماهیة المعلول فلا یتقدم علیه
وکذا المشتمل علیه فمدفوع بالفرق بین مجموع الاجزاء بمعنی المعروض اعنی التالف المعینة من حیث هو
معروض لا المرکب من العارض والمعروض فانه امر ذهنی لا تحقق له خارج عما نحن فیه وبین الاجزاء بالاسر فان
الاجزاء بالاسر مغایر لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غیر معتبرة مع الحیثیة العروضیة اعنی التالف
بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحیثیة المذکورة کما انه مغایر للکل الافرادی فما هو عین الماهیة انما هو
مجموع الاجزاء من حیث هو معروض الاجتماع المخصوص وما یتقدم علی الماهیة ویشتمل علیه العلة التامة الغیر

المرکب

المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان للاجزاء المهية
اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها
مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض
وذلك المجموع ايضا امر عقلي لا محالة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع
العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون
التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه
الثلاثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس
بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة بين الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص وغيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا
في المعروض مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بعينه الحيثية وبين
المعروض فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة
والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق
بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع
وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الاثنان وقد يكون على
المجموع فقط كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني
كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكروا في مثال من حركة
اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات
وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة
على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة
الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد
متحقق ويتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث
التقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا محذور وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم
بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد
لا يقدح في عدهما قسمين من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق لغير المجامع
المسبوق سواء كان عدم اجتماعهما لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم اولا لامر اخر
كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي فيعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم بعرض اولا وبالذات



لاجزاء الزمان

لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الوجود شيء ينقضي ويتصرم بذاته ويعرض

له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان فالحركة ايضا انما يعرض لها ذلك لاتحاد

بينهما بمقدارها الذي هو المراد من الزمان فذلك تنبيه على ان تصور ماهية الزمان وتنبيه المحقق

الشريف على ذلك بقوله مثال ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو احتجنا ان نقول

ذلك لانه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة

الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه احتجنا ايضا ان نقول لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب

بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال اذا قلت فلم تقدم عليه

ونوقش فيه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان

التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على

عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان

وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور

الواسطة لا يحتمل السؤال عنها بلوقة الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام

على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه فلذلك تكون بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدأ محدود

اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او

العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيار امر مثلا

هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع و

بالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان لا يجوز

ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء

الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق

عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير زماني مع الوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق

الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرض بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرض لذاته

ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض فالواسبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه

يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي

الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا

نقول العلة المعدة مما لو وجد وعدم كل منهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم

بجامعه لا محالة وما يجامعه هو سبق لوجوده وانما الزم ذلك بالعرض من حيث ان العدم الطاري يجب

مدخله في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب

ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن

حيث السبق بالزمان ينافيه فلا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس

والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زايد على السابق

والمسبوق كما اعتبرتموه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون
فيكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان
ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام
المعية فلا خفاء في معية الزمانية كمفهومين متساويين وكمتحاذيين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين
لمع واحد وكمعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمع واحد نوعي او كمعلولين
لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين
لحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي
الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا في الحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سيجي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان
يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب هو التقدم
بالشرف او يكون فاما ان يكون محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وقد يقال
عليه انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما
قد عرفت وان شئت قلت المتقدم اذا احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع
وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا
فبالشرف ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفا ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر شيء الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام
وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كان ايضا
بالنسبة الى الان الحاضر او ان يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما يعلم ثم نقل اسم القبل
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل
الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من المتحرك
الاول كما ان الصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما صناعة كنغم الموسيقي فانك ان
اخذت من الحادة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقيل واما بخت واتفاق كيف كان
ثم نقل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان
السابق في بابه ما الذي للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا

المحدد

المحدود والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس فيتحرك
باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذى
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالى والتالى لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس فى هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج
اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا
كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثانى من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان
يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثانى فان الاول يكون متقدما
بالوجود لهذا الثانى ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او
يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول
لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض لاحدهما تقدما
وللاخرى تأخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة
الاولى انتهى كلام الشفاء وهو صريح فى ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم
وليس للمتاخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شيء المتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم
شارح المقاصد لبرده انه صادق على كل شيء ينسب الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد فى الاخر ثم ظهر منه ان
لفظ السبق مما يراد منه كان موضوعا فى العرف العام على الزمانى والمكانى لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل فى
العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحى للفظ السبق فيما
يراد منه فلا ينافى كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغى ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المحدود كالمبدأ المحدود ففى الاول يكون ما فيه التقدم
هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفى الثانى يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك الذى هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود
المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه فى التقدم المكانى
والزمانى هو النسبة الى المبدأ المحدود وفى الشرفى هو الفضل والمزية وفى الطبعى هو الوجود وفى العلى
هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها
وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم فى كليهما
هو الوجوب قلت ما فيه التقدم فى العلة الناقصة ليس له الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها
بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هى علة تامة فلها الوجوب حيث
ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب
الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له فى وجوب المعلول وجريانها انما
هو للتوحيد فيكون لوجودها مدخل فى وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان مقولية بالتشكيك على اقسامها

هو

هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي
اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية والطبع محل نظر
وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا
كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة
الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق فيه
قد اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا
نوعين فلذلك التقدم في الزماني فهو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة
ليست للاحق الذي ليس بموجود بعد ولا يكون للاحق الا وقد كانت للسابق وتعدمت مع تقضيه وفي المكاني
هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست للاحق الذي هو موجود
معه ولا يكون للاحق الا وهي موجودة للسابق الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود
ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في
مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك
باختيار الرئيس ليس كما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والاقتدار فان اختيار المرؤوس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس هو اختيار الكل واما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا
وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على راى الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة
الماهية الى الاجزاء هاهنا في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان
الماهية في تحقق الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى الاجزاء
التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل
للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء
قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته
وتكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة الماهية في

وليس بحاصل الكل

لقوام

لها قوام ليست لحا لعنه لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان تاثير الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع في العقل
وليس للفاعل تاثير جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس
لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه
هل مرتبة تقوم الماهية وعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو رأي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأي
سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود
في الخارج وكون الماهية واجزائها وكلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في تحقق هذا الاعتبار فان الذي جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه سماه
بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس هيهنا اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ان
النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم علية الماهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية
ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا برهان المراد من
الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان لاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع
بالماهية فلا منافاة في عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل
في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلة اقتراضية فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي
هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد
منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلاثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله المصنف في تعداد الشرائط من ان الجنس مقدم على
نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا و
الجنس من حيث انه يحمل على نوعه لا لكونه علة تامة له وهو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية اذ حيث
ان جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم توجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظ ان مراده هو التقدم
بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثبات انه حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فقد يرد عليه ان
ان التقدم بالماهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم هيهنا متقدم محتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون تحقق الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل
صريح في ان الملاك هيهنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم
بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قال بعض الاعاظم ان هيهنا قسما سادسا سماه التقدم الذاتي
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب
الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر
بحسبه ليس بحاصل للمتاخر بحسبه وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية
وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يق

ان ليس ذلك نحو التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان
المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر
التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر فيها مما من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول المكتنفة
المذكورين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس مدركا بالكنه ومن جهة
كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة
اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك
به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله
في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين
المتضائفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه زاد ان يذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك
بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضائفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الزماني
اولى بما ذكرنا بالسبق من السبق الذاتي كان التاخر الزماني ايضا اولى بالتاخر من التاخر الذاتي وهكذا في سائر اقسام
السبق فقوله بين المتضائفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة
في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه حيث حد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته
اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض
زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه
التقدم ينبغي ان يعتبر فيها اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني
لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه
كالمبدأ المحدود دائما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني ومكاني هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وصح ان يكون ذلك
الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا
السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم
والحدوث فقال ان القدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل
حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا لتسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما
لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم
من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي متحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج
الشيء في وجوده الى الغير فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس
الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن في الوجود الى العلة وهذا هو مراد المصنف ولهذا لم يشتغل ببيانه واما

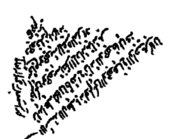
الحادث الذاتی علی مصطلح القدماء اعنی المسبوقیة بالعدم الذاتی فیمکن بیانه اعنی بیان سبق العدم الذاتی
للممکن علی وجوده بنوعین من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممکن عن الغیر یتوقف علی عدمه الذاتی
اذ لولا عدمه الذاتی لکان واجبا او ممتنعا فلا یمکن ان یوجد بالغیر فیهما قیل من انه لو تقدم العدم علی الوجود
بالطبع لزم انه لا یتحقق العلة التامة البسیطة وهو خلاف مذهبهم کما مر مجوابه ان العدم الذاتی کالامکان
وسایر الاعتبارات اللاحقة لها ماخوذة فی جانب المجمع فلا یتقدم شیء من ذلک فی بساطة العلة وهذا ما وعدناه
سابقا وثانیهما التقدم بالماهیة الذی قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذی قد قال
الشیخ فی بیانه ان المعلول فی نفسه ان یکون لیس له عن علته ان یکون له ای موجودا والذی یکون للشیء
فی نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذی یکون له عن غیره فیکون کل معلول ایسا بعد لیس بعدیة
بالذات هذا کلامه ومقصود الشیخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهیة لان تقدم ما بالذات علی ما بالغیر
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغیر الا وهو حاصل لما بالذات فیتحقق ههنا
ملاک التقدم بالماهیة فما بالذات متقدم بالماهیة علی ما بالغیر وهو الحکم ولعل هذا اعنی بیان التقدم
بالماهیة هو مراد من قال فی بیان تقدم ما بالذات علی ما بالغیر ان ارتفاع حال الشیء بحسب ذاته لکونه مستلزما
لارتفاع ذاته یستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغیر واما ارتفاع حاله بحسب الغیر فلا یقتضی ارتفاع حاله
بحسب ذاته لا بیان التقدم بالعلیة او بالطبع لیرد علیه ما اورده شریف المحققین فی شرح المواقف وفی حاشیة
شرح القدیم من انه انما یتم اذا کان ارتفاع حال الشیء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته کما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغیر ولیس کذلک بل بالعکس وان کان الاستلزام حاصلا من الطرفین
والعجب من المحشی الدوانی حیث توهم ان غرض الشیخ هو بیان تقدم العدم الواقعی المقابل للوجود علی الوجود
فاورد علیه ان المعلول لیس له فی نفسه ان یکون معدوما کما لیس له فی نفسه ان یکون موجودا ضرورة احتیاجه
فی کلا طرفی الوجود والعدم الی العلة انتهی والجواب ان غرض الشیخ بیان تقدم العدم الذاتی علی الوجود
وهو لیس یستند الی العلة بل المستند الیها هو العدم المقابل للوجود ولا یعتبر تقدمه فی الحادث الذاتی
کما عرفت القدم والحدوث اعتباران عقلیان ینقطعان بانقطاع الاعتبار ای لیس شیء من القدم والحدوث
صفة عینیة موجودة فی الخارج خلافا لطائفة من المتکلمین اما القدم فمع عدم تصور ذلک فیه لکونه
عدمیا لا محالة اذ لا یعنی به سوی عدم المسبوقیة لو فرض کونه موجودا لکان قدیما بالزمان ان کان زمانیا
اولا یجوز علو ذات القدیم الزمانی عن صفة القدم فقدمه ایضا یکون قدیما و هکذا او حادثا بالذات ان
کان ذاتیا لکونه مسبوقا بالعدم الذاتی ضرورة احتیاجه الی موصوفه واما الحدوث فلانه لو کان موجودا
لکان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ایضا حادث فیلزم التسلسل علی التقدیرین بل هما
اعتباران یحصلان فی العقل عند ملاحظة عدم تاخر او تاخر وجود الشیء عن الغیر و ملاحظة تاخره عنه فلما
کان مظنة ان یتوهم انهما وان کانا اعتباریین لکن لا شبهة فی کونهما ثابتین لموصوفیهما فی نفس الامر فثبوت کل
منهما فی نفس الامر اما حادث واما قدیم ویلزم التسلسل اجاب بانهما ینقطعان بانقطاع الاعتبار یعنی ان
ثبوتهما فی نفس الامر انما یتحقق فی ضمن ثبوتهما فی العقل فکلما اعتبرهما العقل یکون وصف ثبوتهما من حیث انه

ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين
في الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقية بينهما اي بين ... المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا
كان الموضوع هو الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان التردد بين القدم والحدوث
تردد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان فلا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي وكذا يصدق
الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلما ثبت من ان الوجوب المخرج الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم
يجب لم يوجد وانما ذكره ههنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر المسألة
السابعة والعشرون في خواص الواجب تعالى لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص
الواجب اي لا يمكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سمى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختص
بالواجب فانه علم التركيب عن الاجزاء مع علم كونه جزء لغيره يتحققان في غيره ايضا وتقول ما هو من خواص الواجب
هو امتناع التركيب عن الاجزاء وامتناع الكون جزء من غيره فذلك لا يتحقق في غير الواجب فليتدبر وهي ثلثة
يلزم من تنفي كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي
على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالمثلث او لا كالجسم المركب
من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كان فهو يحتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم
لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان
وقال المعلم الثاني في فصوصه فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان
كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون
الجملة ابعد في الوجود انتهى ح قوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس
والفصل فان هذا الدليل مخصوص بامتناع التركيب عن الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود
هو الحاجة في الوجود الخارجي الى الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب
منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فمن ارتكب بهذا الدليل
بيان امتناع التركيب عن الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا بل امتناع التركيب عن الاجزاء العقلية انما
هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب عن ماهية ووجود كما ستنبيه انشاء الله تعالى واعلم انه لا
حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود
ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على
الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزء من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع
ان يكون جزء من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزء من غيره اي يجب ان يكون
المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض
والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة والواجب الوجود لا يمكن ان يكون محتاجا الا احتياج الحال الى
المحل في الوجود كما في العرض وفي التشخص لان المراد هو الوجود كما في الصورة على ان التشخص مساوق

الوجود

للوجود بل عينه كما سبق فلو كان الواجب الا لزم امكانه ولا ان يكون التحيز محلا للصورة لان محل الصورة
لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا
بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت لم لا يجوز كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا
ثم والسند السرير المركب من قطع الخشب المبينة المخصوصة ودعوى كونه مركبا اعتباريا مع كونه كلاما
على السند غير مسموعة الى التبيين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل
المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها تحتاج اليها في تحصلها تلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون
للاجزاء جهة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاضافية الواحدة فهي
جهة وحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير
فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع
هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان التحصيل الذي لا ينفك عنه الوجود ثم من شان المادة ان تقبل تحصلا بعد
تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل وجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوتية مثلا
وجود اخر لاجزاء العناصر تحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري
محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما
ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد فدعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سبق فلولا الاحتياج والانفعال بين
الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا
فيه ويرد عليه ما اورده واعايه(?) الامام الرازي يبين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان
بينه وبين الجزء الاخر تركيب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص في نقده ان
الواجب له علاقة العلية والمباينة مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير
كما في تركيب الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد
ان يكون بينه وبين غيره فعل او انفعال كما في الممتزجات فلا يلزم عليه انه لا ينفعل عن غيره انتهى ومن لا يحتاج
الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يقول ولا يكون لذاته جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في المزاج
وذلك لانه الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا بن يدبر ده عليه فلتنا(?) وبقوله وجوده الى ان المراد
هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر
سابقا ولعل المراد بالوجود الخاص ههنا هو الوجود المطلق المضاف الى خصوصية الهيات على ما هو مذهب
المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته
لا محالة بل المراد به ما هو فرد الوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب

الحكما



الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زايدا
على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى الموصوف ضروري فهو لا يمكن
ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
الغاء او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد
لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
تعالى زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه
شارح التجريد بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف به
يجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما
وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا
بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات لغير ذات
الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر هو مقصود المستدل
هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود انتهى كلامه في الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
بما ذكرنا في الانية في ابتداء هذا نقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها الوجود
الوجود بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو
واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فقد فرق اذن بين ماهية
يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان
غيرية واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وحاشا ان
لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو ناكد الحقيقة ومصححها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بنفسها فيكون معنى
الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه
له شيئا بسببه هذا وان كان قد يفارق ذلك الشيء تلك الماهية ليست التي هي واجب الوجود بسببه
ولا عارضا لها وجوب الوجود معه لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود معه يجب في كل وقت

والبحث هكذا

وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصرف اذ الحق لا حقيقة له فانه لا ضير لو قال قائل ان
ذلك الوجود معلول الماهية من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولاً والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولاً فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقاً متحققاً من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام
بنفسه ان كان يكون الواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك
الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء
آخر لا حوله وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر هف فلا ماهية للواجب الوجود غير انه واجب
فهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضاً للماهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج
ومح ان يكون لذاتها الماهية فان التابع لا يتبع الا موجوداً فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
بل نقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم الماهية لانها تلك
الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجود
فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فتكون الماهية قد تبعت في وجودها وجوداً وكل ما يتبع فقد
وجوداً فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء والامكان ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني
كون الوجود عيناً في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو
عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما
ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق واشار
الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص
ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن
استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين
الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا
يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب ان الانم
كونه طبيعة نوعية كما مر بمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم
فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب الوجود الواجب تجرده وعدم مقارنته الماهية وللممكن
بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب وجود مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلاً والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم



بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة
بحيث لا يمكن توجيه شك نحيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض تساوي الواجب والممكن
في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب عن الغير بجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات
متشابهة في اللوازم ثم قال ولما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية
والمحكوم عليه لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن
السبب بعيدا عن الاستقلال لكل مستقل قابلوا بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلامه
شارح المقاصد قوله وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب
عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود
موجودا لواجب لزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي موجودة لم
لا يجوز ان يكون تقدمها عليه بالوجوب بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات
الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود
عليه بالوجود والكل باطل اما الاولان فظاهر واما الثالث فلانه لو وجب تقدم المؤثر في
الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود
اعتبار ما من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في
وجود نفسها الذي هو صفة خارجية فانه لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم
امور وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيما اورد عليه شارح المقاصد
من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع
على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا وجود لها لا في وجودها
ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور
هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا فالذات بوجوده فلا بد له
من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم
المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض باللوازم للماهية فانه لا يجب تقدم
الماهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه لعلم شيئا ان ما تشعا الى ما شاء المصنف الى الجواب عن
هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير
الذاتي والماهية بالقياس الى الذاتي واللازم للماهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر
بان القبول لا جل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس كذلك في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود

لا تغير في اللوازم

لاتحة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب عراؤه
عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود
ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وفي ذلك نظر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا متوقف على وجود
القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول
موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو
من المحمولات العقلية كما سياتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما
عرفت والمهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي
انما يقبله المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محة فهناك يصفها العقل بالوجود
الخارجي وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبله المهية في العقل لكن لا بان تكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان
كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها او
ان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفنا الفرق بينهما فلا يجوز ان يكون فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها
الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف ره في شرح الاشارات ان المهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا
يرد عليه ما توهم القوشجي ورده عليه من انا لا نسلم انه اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق بحسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل
لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا **تفريع تنبيهي** اعلم ان مقتضى هذا
الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تع وتصريحاتهم سيما المصنف قدس سره في شرح
الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الموجودات
بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل فهو ايضا نفس ذاته تع وممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا مجردا
شيء من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تع مهية وحقيقة يشاركه بها شيئا
من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره في حقيقته ثم هو تع بسيطة
غير متالفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثانية
ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية
متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء
العقلية فوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين حقيقته فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء

هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات او الشيء ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها

وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في

المعنى ولا في الكم وقال المحقق في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي

سيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدم المركب كالعناصر

للمركبات وقد يكون عن جزء اصلا يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب معه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على جزء السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما

للمتصل على الاجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع

الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب

بما هو جزء له فما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم

من شيئين او اشياء ليس كل او احدها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر

او كان واجب الوجود كالمركب عن العناصر كان واجب الوجود ذا ماهية وغير الوجود الواجب اتصفت

تلك الماهية بوجوب الوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصادق بذلك واحد كان

الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود

ومقوما له فهو واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة

انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة

الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه يختص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية

من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن

ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم

يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا ما لم ينته الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول

التالية وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء

العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية

كلام المحقق في الشرح حيث نقل عن الامام ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى الاجزاء

لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك

المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان

هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال الاولى المطلوب ههنا كون المركب

ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هذا

تحصيل انتقادي

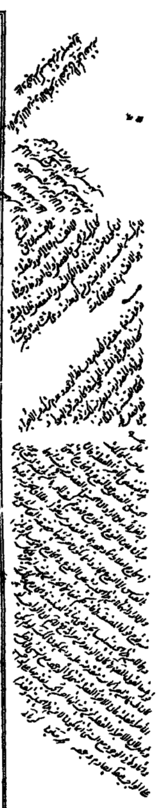
اعلم انه يمكن ان يفهم

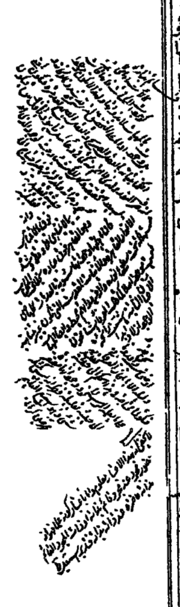
قولهم ماهية الواجب وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص

قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس

الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته نفس الوجود على قياس ما يقولون ان قيمته نفس ذاته وان صفاته

عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص





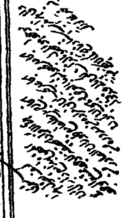
قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته هو بمنزلة الحصة من الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثانى يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا قائما من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد بما ورد فى احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه شئ لا كالاشياء وفى ذلك كما يقولون فى علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود ضرورة ثبوت الشئ لنفسه اذا كان الشئ قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا فى صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ثم فى وضع اللغة يحمل على المعنى الاول لقصر وضع اللغة على ان مواقعة وضع اللغة غير لازمة فى الحقائق العلمية اما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق انه قائم بذاته بل بالغير الذى هو تلك المهية فلا يكون وجود المهيات موجودة فى الخارج مع كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثانى هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المص قدس سره فى شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدء الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هى انيته وقال بهمنيار فى التحصيل ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان هو كون الشئ لكن الحق يوجب ان بعض الكون فى الاعيان يقترن بشئ ما وبعضه لا يقترن بشئ وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ان نسبته الى الجميع البه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضئ كل شئ وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قياما بذاته لكنه يباين الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع انتهى وما هيك فى ذلك كلام الشيخ المنقول عن الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون فى ذلك الشئ وجوب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذى هو تأكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثانى اعنى ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شئ سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ الانتزاع الكون نفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون نفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذى يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص فى شرح الاشارات حيث قال كون المهية هو وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود

فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
ويجدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن
نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشأ الانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون لزايد عليه في العقل
بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زايدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة
ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زايد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود
بل هو عينيته منشأ انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة
ومع ذلك انتسب هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة يأول عينية الوجود الى عينيته منشأ انتزاع
الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم
الوجود كما هو دابه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود
انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول عينية الوجود الى نفي الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اي
هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الوجود كما ان المراد
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الوجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة
الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعلها فردا للموجود بما هو موجود
مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته سريان الاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود
ومتميزة عن الماهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه
المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات ماهيات
وعوارض حيث قالوا الكلي الوجود نفس الماهية ولا جزئها ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها
والجميع فمفهوم الموجود ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد
بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع الماهيات
الموجودة كذلك اذ ح يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغايرا لهذا المفهوم ثابتا
ما ان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة الى
غير ذلك فيجري في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل
هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حرج في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطل ان الشق الاول
ثم ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور ويمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ ماهيته بذاتها من غير امر
زايد عليها فلا يكون من حيث الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما بالعلة ولذلك ذهبوا الى
ان كل ذي ماهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود
فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود
البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه
لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه بحسب
الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجود ثبت له لا محالة سيما فهو موجود بلا ذات معقولة الا ان ذاته

الوجود او الوجود من ثمه قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له فكل ما خطر ببالك
فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المتوحد من سره لم يطلع على ما نقلنا
من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان ماهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه
ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا ماهية له وانه تبرأ اى من
الاشارات ان له ماهية هي الانية انتهى واقول وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان لذات مغايرة للوجود
سواء كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا
الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول لظاهر انه لا اثر
في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في
مدركه من الذاتيات فهو عرضي بالنسبة اليه لا شك انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الوجود
فيكون مفهوم الوجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت الواجب في ذاته مسمى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بجريان تلك
الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في
العقل بكنهه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل
فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنهه مفهوما بدون ملاحظة الاخر
فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين
بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر على حصوله بالفعل ولا على
امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات مسمى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل
لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له ذات مسمى الوجود وبالجملة الوجود كما انما
هو كون الذات ولنسبة ذاته اذا فرض كونه قائما بنفسه لا بماهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود
وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة
الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهني خارجيا وهذا الامتناع ليس مختصا
بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا
انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه
الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع
حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا
يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات و
الماهية القابلة للوجود بالضرورة فهو اما توهم المخالفة من كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته مما
لا ينبغي ان يقع من المحصلين **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود
ولعنه يكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود عليها
المكتنفة بها ما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افرادها اعتبارية خاصة

من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك
لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر ايا ما كان ذهنا سواء انتزع منها هذا
المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتأخرين المعتنين بالحكمة كما
ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت
ايضا من ان كون المهية بتلك الحيثية كونا مخصوصا هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية قياما حقيقيا
عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجودي منحصرا
في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المخصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا
المفهوم لا باعتبار ما هو فرد حقيقي لها كما قد عرفت اجماعهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على
ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات
والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج
كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في
صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود
امرا ينضم الى المهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية
لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول
ما عرفت هو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة
في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها الا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني
انه لا قائل بلزوم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم
الى المهية بل المهية اذا اصدرت عن الجاعل فكان لها كونا هو وجودها الخاص ليس كونها هو مجرد ما ينتزع العقل
من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا
ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لاختلاف
المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقايق المختلفة في مفهوم عرضي
ومعنى كونه عرضيا تلك الانيات للمهيات ح التعقل لما عرفت ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن
الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان يكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجودها ثم
يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى
جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتعين ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقق
الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه صرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على
عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك
الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا
امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود





[illegible]

وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لكونه صفة لها انتهى وهذا البحث كثيرا ما يستعملونه على ما حققنا
مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود
انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين
كما هو ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليتثبت في جميع ما حققنا تحقيق
عرشي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان
مختلفين باختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان
كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في
الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين
منهما فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا التغاير
بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة
باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا
وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليحفظ هذا التحقيق فان بذلك يندفع الشبهة
المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سياتي انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم
سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود بما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
للوجود فانه لما كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان ينطبق بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام
الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي المهيات بحسب
الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم
ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة
وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور اثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق
بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يجعلون الواجب مرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين
بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل
حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد و
تكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة
بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها و
هذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يوجد فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تامة كمقارنة
العوارض المشخصة للمهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة ما بنوع نقصان منها كمقارنة [illegible] للعلة

ولا الى ان يتى ان فيك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول القاصرة الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية

كذلك وهذا التوجيه انما هو على طائفة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب تعالى قابل للتجزى و

الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها

وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بالبحر وظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر

لا يلزم القول بالانبساط وعلى الطريق الثانى النبوت بعد الامكان عروض الوجود الذى هو الواجب القائم

بذاته للشئ من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان

مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ

العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى

نفس الامر محتاج الى الغير الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى الغير فهو ممكن اذ لا معنى

للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى الغير سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير

للوجود ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب

موجود فهو لا يكون الا الوجود الذى هو موجود بذاته ويستغنى فى كونه موجودا عن غيره وان كان المتبادر

من لفظ الوجود بحسب اللغة ما هو مبدأ الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غيره واوجب كون الواجب جزئيا

حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما

كليا الممكن له افراد فهو جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وهو قائم بذاته منزه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا يتصور عروض

الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم

بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى متعددة والاطلاع على ماهيتها متعذر فالموجود كلى وان كان الوجود

جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققى مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون

فى العلم وتبعه المحقق الدوانى فى اختيار هذا التوجيه ونسبه الى فحول المتألهين وهو انما يناسب مذهب

المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمرى ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى من

جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا فى كونه موجودا عن غيره انما يسلم فى الوجود القائم

بذاته وهو الذى لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة فى كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا

يكون وجود غيره قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكره من وجوب

كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو فى حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذى هو

الكون فى الاعيان ليس بكلى ليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بنى

على ذلك ما بنى عليه مذهب المتكلمين من ورود الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان

الكلام فى هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما تبينا فى هذه المسئلة بهذا الطول

الذى لم يكن عنه من محيد لكونها ام اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة**

والعشرون فى ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة فى الخارج بل هى صفة

في بيان ان الوجود المطلق موجود او لا فى الخارج

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والى هذا اشار المصنف بقوله والوجوب اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار
بقوله من المحمولات الى انه صفة الشيء وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض
وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك صفة
مفهومها ومصداقه ليس من شأنه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه
بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور الزاما
وللدلالة الواحد ويلك بما ثم مراد من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة**
التاسعة والعشرون في ان الوجوب من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا
فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا
من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني
وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذيه في الخارج والوجود كذلك لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان
لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج
بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد
عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
هذا في الوجود القائم بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وهو باعتبار
كونه وجودا فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل
الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما
يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد علم ان مفهوم الوجود المطلق عرضي
للافراد التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي
جهتا الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقها
في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل
واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء اخر مثل الحيوان
الناطق للانسان ماهية للانسان انما يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج
فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما تعرضان للمفهوم
في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود
هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كليهما وصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو التشخص بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا
في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له
او نوعا له او فصلا [illegible] في الخارج كما لا يخفى وقد [illegible]

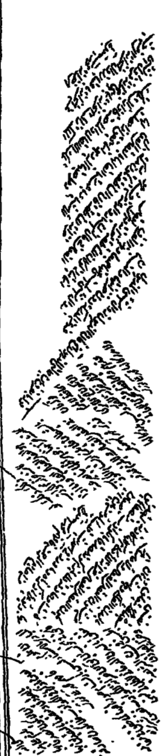
المراد من المعقول الثاني سابقا فليرجع الى هنا ان احتيج اليه **المسئلة الثالثة** في مباحث واحكام
متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيحصل
العقل صورتا النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق
فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو
اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن
الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي
كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحينئذ عدم العدم اي رفع
المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق واما ان المراد من العدم
هو المعدوم مثلا فلا الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين يحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم
وايضا هو قسيم للثابت المحض يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بالتناقض لا العدم اذ لا فرق بين
العدم وما بالمفهوم في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم
اي المنفي بالكلية في تصور العقل لعدم المعدوم من حيث انه عليه بان يمثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير
موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويصير في ذلك
التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني اي بفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك المعدوم
ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت
باعتبار وقسيم اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان
الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه فيلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم
المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موضوع لصحة الحكم عليه بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم
اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه من
حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا
في الذهن موجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا
لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يصح الحكم بامتناع الحكم عليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة
بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل
ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا
اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والاظهر
ان المعتقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس معدوما بل موجود في
الذهن كلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويصح الحكم بامتناع الحكم عليها مع كونها

في بيان مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولها في الذهن

غير موجودة

غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدما
والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا
موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور عند جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع
ذلك فوجود ما ليس بثابت في الذهن يستلزم ثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت من تحقيق
النفي ولهذا انقسم الموجود اي في الذهن في المثال واحد فوكد وهو ولا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين بل لو فرض
له هوية لكان يمكنها حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل فيلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو ممتنع بالضرورة وتقرير الجواب منع
ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما
ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امرها ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كما مر
كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها يعني اذا كانت القضية خارجية وحقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه يجب ان يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كما اما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض فيدا على لا مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
الموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فيصح اي في صحيح الحكم والا فلا ويكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محد ذهنية
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما
وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحته المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر ومعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون
الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه
موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان
كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه فكل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو
في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج
فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه
فان اثبت الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين

هي ايجادها في الوجود على ما هو المراد من الجعل كما سيأتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية وايجاب
عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من
قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة
الخارجية حقيقة النسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة
الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى المقابلة للنسبة النفس الامرية
في كلام المصنف وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني ومن
ومن النسبة الذهنية من وجه فقد حق لنا ما حققه فظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجود كون المطابق عين المطابق كما تقدم
سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث
هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد
ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها
بل يتوقف تحققها الذهنية بالنسبة على تحققها في الوجود مطلقا كما مر فاذا كانت الاربعة زوجا مبنيا على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج
ولم يحكم بالزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى
الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واما ما يعتذرون وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر قد يعترض عليه بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات
والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان
يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق للواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه
من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب ان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فانا للحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصور
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق
عليه انه يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب بدلا
نظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فلا تظهر ان يجاد ان العقل الفعال خزانة العلوم والذي يرجح
من كونه خزانة للتصديق بالكواذب بارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق
بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذي

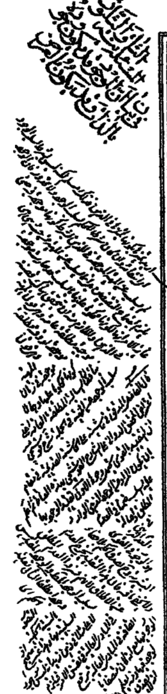


الذهني هو الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابق لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل قضية ذهنية صحيحة صادقة
والتالي باطل لان هنا قضية متصورة كاذبة لا محالة كما في قولنا الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية
وهي مجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من النفس
هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم **المسألة الحادية والثلثون** فيما يتعلق بالحمل ولنمهد قبل ذلك مقال
ثم الوجود المشترك قد يحمل ايضا حيث يرتبط بهما المحمول والا فقد مر ذلك في اول مبحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر
هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حمل الشيء على نفسه لو اريد تعريف الحمل حكم قيل
[illegible] قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين بوجه سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو
الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل ولا الكثرة الصرفة لم يصدق
وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكل الحمل الا ان الاشهر ارادة هو الحكم بالاتحاد في الوجود
ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل
العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق
عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا
الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث
تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدقا عليه من زيد مثلا بل تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر
ولا اعتبار عدم التغاير في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي تقريره ان الحمل حق والا
وجب التغاير ليفيد فاذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة
بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه ولم يحمل احد الاخر عليه اذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع
المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس يتصف به وهو جمع النقيضين فان قيل بيانا امتناع الحمل يشتمل على الحمل
الاخير فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان لنا ان نقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس الحكم فلا حاجة
الى بيانا وعلى الاول لم يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا نزاع عليه
امر يلزم من بطلانه ما ادعاه وهو قولنا الحمل حق لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجرد دعواه بسلب الصحة
عن الحمل على ان لنا ان نقول مقدمات الزامية لكونه هذا الزامي لكونها يلزم مما الاعتراف بصحة الحمل وتقرير الجواب
منع استدعاء الحمل القيام ومنع الصحة قولنا كل انسان ناطق مع تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم
لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلانه استدعاء اعتبار عدم ما هو قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه

المسألة الحادية والثلثون
في ان الوجود العدل
يحمل والحمل يستدعي
اتحاد الطرفين
من وجه والتغاير
من وجه

لئلا يلزم اجتماع المثلين هو على اعتبار القائم وهو ابين من اعتبار عدم لئلا يلزم اجتماع النقيضين ولاثبات
الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية ايجابا تقريره
ان اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون اثبات الماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة
بل للماهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل
ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها
فيلزم وجودها قبل وجودها فالاحكم غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود
غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق
خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني
قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى
استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلت
نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية المذكورة وتعلقها الجمهور بالصور وادعوا كونها ضرورية
عبدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب فيه عن ثبوته في نفسه ان استلزم ثبوته في نفسه او
كان عين ثبوته في نفسه وحمل كلام المص ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود
الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها
الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير قوله اذا سئل هل
الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فا
الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هذه كلمات الشيخ قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين
وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي
ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما
زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له وصريح كلام
الشيخ ان ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة
وهو المراد من كلام المص ره فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستدعيا لكون الماهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر ان
المراد بنفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون
الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج

ظرفا لنفس الوجود



ظرفاً للوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا بمعنى كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفاً لنفس

الوجود كيف وقد نقلنا سابقاً من كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية لا تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا

في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز بينهما

ويجعل احدهما موصوفاً والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضياً للوجود السابق وسلبه عنها لا

يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازماً لكنه ليس بشرط جواب ثالث يرد على

حمل الوجود على الماهية سلباً اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي

تميزها عن غيرها من الماهيات لتتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للماهية شرط لسلبه عنها وهو

جمع النقيضين وتقرير الجواب الاتم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما

يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت

هو الانتفاء ليلزم منه ذلك ثبوتها في الخارج ومسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط

لسلب الوجود عن الماهية اعني لا لوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير تجدد واما اذا كان المسلوب

هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطاً للحكم ان يكون

هذا الحكم مشروطاً بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهناً او مطلقاً مشروطاً بذلك

هذا واما ان الحكم بكون الماهية مستقبلة ومعدومة مطلقاً او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقاً للواقع وصادقاً في

نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى لما له وجود ذهني لها فلا الا

ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يمكن تصور الشيء بوجه ما وجود له في الذهن بل تصوره بكنهه

امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجوداً له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم

الى تقييده بزمان سابق عليه ولاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا

قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل انهما الامران

يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت سابقاً الان استقاقاً اي في المحمول والموضوع على

افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت

الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيباً

الحمل والوضع فقال والنسبة والموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونهما من الامور المتكررة فلو كانت موجودة

في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا

الى غير النهاية فهي ايضاً من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من

الاوصاف التي يكون الخارج ظرفاً لا لنفسها فشبيهة بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر **المسئلة الثانية**

والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجوداً بالذات

وهو ما يكون الوجود النفسي الذي هو الوجود له كالاشخاص الموجودة العينية فمثل به هذا القسم كالطبايع الكليات الذاتية

والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض

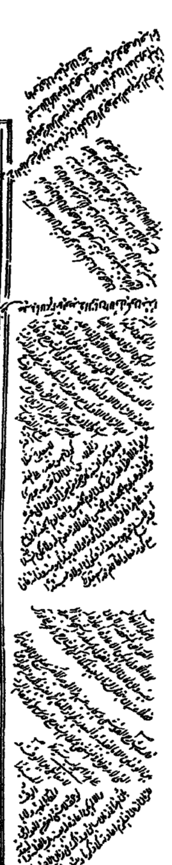
وقد يكون موجوداً بالعرض وهو ما لا يكون الوجود النفسي الذي هو الوجود له بل لامر آخر متصل به هو عليه بوجه ما كالانسان

الصادق على الفرد من الاعلى الصادق على فرد بل على جميع افراده فيما الصادقة على فرد منها فانها لجميع المفهومات الكلية عند
من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذا لان القسمين موجودان لكونهما لوجودهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق
عليه الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان قيل فيه
الموجود في الخارج المجازي لفظه على التالي والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة لكن
ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس مسماه بل انما هو متحد معه بوجه بل في الاول مما يدل على
صورته الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فيصح الاطلاق ليس الا
علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين اسميهما موجودا بالعرض **المسألة الثالثة والثلاثون**
في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد
عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بحشر الاجساد لعدم قولهم بانعدام الاجساد
بالكلية بل انما يعدم صورها ويبقى موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما تتفرق اجزاؤها وتخرج
عن الانتفاع ويقولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام كما في
تفاصيل ذلك في بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المصنف ره قال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة
فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من تأمل عن رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وتحقيقا ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان
فيما انه في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في الامكنة ما بينهما
محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين
محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك
في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من بطلان ثبوت المعدوم فلو كانت ذاته ثابتة
في الزمان الثاني لا يمكن لا محالة ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد
كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض
في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على
الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد
ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة
العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود
الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع
واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه اعتبر ذلك بنقش
حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه بنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون
ان كتب فيه اولا ثم محي فنقول كلام المصنف ره يمنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه
هو الذي اعيد فلا يصح لنا الحكم عليه بالاعادة الا مصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج

لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلنا الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس
معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستلزام الحكم صحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل هنا بل الثاني
في تقرير هذا الدليل فاعترض عليه باستلزام الحكم وصحة سواء كان بصحة العود او بنقيضها بل بصحة الوجود والحكم
مع ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مع الى غير ذلك من الاعتراضات
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرناه هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد
الشيء حينا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد اما اذا عدم فليكن
الموجود السابق آ وليكن هذا الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع و
الزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز بعض ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة
آ الى الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان آ دون ج فهو نفس
هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان آ بل انما صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث انه بعينه ذات او لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان تقع الاشارة الى انه بطل من وجوه اخرى اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولات الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمرارها وفي
نفسه انا واحد بقي له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعدما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت
انه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهم هنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انتهى كلامه اشار الى الوجه الثاني بقوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه لان المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فتخلل العدم
الذي هو نفي بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات
الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع قلنا لما كان طريانه العدم مستلزما البطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات لكون الوجود امرا عين التشخص بما وافق العقل بتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات التي

واعلم

واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والحكم بنفي الضرورة تارة
ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه خلاف
لكلام القوم والتحقيق فان ضرورته بمقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث
بقوله لو لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اى لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين المبتدأ في الوجه الاول الذى هو قبل
الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سبق فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد بزمانه ولو اعيد بزمانه
لم يبق فرق بينه اى بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في
الزمان الاول والمعاد في الزمان الثاني فاذا اعيد الزمان الاول لا يتم مع وصف اوليته لكونه من عوارضه
الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثاني فيكون من حيث هو مبتدأ
معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين اه وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه فعلى ان
قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب المعاد اعادة زمانه السابق ايضا
وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل
ايضا وجه اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانية يعنى
يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد
الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر الماضي فهذه
المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذى هو التالي لهذا جعلنا ها دليلا واحدا وجعلها
العلامة والشارح القديم ثلثة لا انا نجعل المبتدأ على مستانف مثل المفروض معادا دليلا على حدة بناء
صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذى هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة
الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة المقدم المذكور فتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم
يبق فرق اى لجاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ الا بان المثل لم يكن هو الذى عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني
لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد فاما بعين الوجود فالوجود الثاني اما غير
الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الوجود الاول بل موجود آخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه
مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه تقرير الثالث لو اعيد الزمان الذى قد عدم لزم التسلسل
في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ لا بجعل كونها معا
ثلاثة كما توهم الشارح القوشجى حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من
المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا الان حمل المبتدأ على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا
في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو
الذى كان موجودا بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا البحث



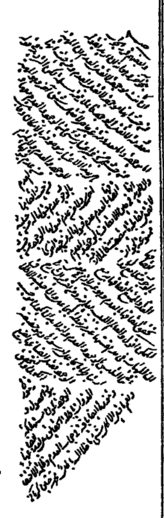
البحث بين

الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يكون
الجواب الا في غيره من كان ابا ولك وانت ابنه غيره من باحثته فبهت التلميذ واقول شيئا في مبحث التشخص ان كون
الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق يعني ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث
يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو سابق عليه و
متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينات الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه و
الكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كان وهذا لا يمكن انكاره واذا
كان هيهنا الامر اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكونه من
جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه
المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعلوم خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر فيه هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ان للعدول الوجود في بعض الرسائل بل هو مطايبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وعجز
الشيخ عن ايراده بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يحصل المسموع منه مع تجويزك تبدل
الذات فاسلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر
على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير
المتناهية وهو محال قلنا ما مر والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة
المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى ماهية
المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاولين الثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية او لازمها منشأ الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان
يكون منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون
العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للمهية اي لمهية المعدوم
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لمهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعني المهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى (لازم)
المهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده لا نم انه لو كان منشأ الامتناع هو المهية او امر لازم للمهية يلزم
امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون
منشأ الامتناع امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد المهية من هذا

التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هنا اذ بل التحقق هناك عدم اللزوم لعدم
ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم ومما ظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو نفس
الماهية لجواز اختيار كونه هو الماهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني
كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض
به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للماهية المقيدة به عارض للماهية المطلقة فنقول المراد المستند
بالماهية الماهية المقيدة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون
ذلك العارض يمنع الزوال عن الماهية المقيدة به وجاز الزوال عن الماهية المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالماهية
المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار
التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد فنقول يجوز ان يكون الوجود الذي يقتضي الماهية ولا زمها امتناعه هو
الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطارئ فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد آخر ولا يلزم من
امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الآخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان
الاخص الآخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الخاصة
بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهم صاحب المواقف ولنعلم انه ان منشأ الامتناع على
تقدير كلام السيد انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير
مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
والا لم يتصف ماهية بالحدوث على الثاني ولم يخرج ماهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم
يتصف ماهية بالبقاء على الثاني اما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد الماهية زيادة استعداد القبول
الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في
هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب في الوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على
ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب و
اعادته على الفاعل اهون وينبغي ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر في تقريرنا اذا دعت ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو
مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ماهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون ماهيته من حيث
هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارئ وان اردت ان ماهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه
اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا
الممتنع ما يكون ماهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان بحث الانقلاب مما ينبني على ثبوت المعدوم
واورد عليه ايضا ان القبول اذا حصل بالفعل فقد برز القابل من جميع مراتب استعداده وما بقي في القابل
استعداد لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات

من قابليته





من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداده
القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السوا
فهي ايضا راجعة الى الاشهرية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة
الاجزاء وضمّ ما تفتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القا
بر دليل آخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما
قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني
ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى
ما لا يحتاج الى دليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بحيث الكل
بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله
الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه لا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي
الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من
غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية **المسئلة الرابعة والثلثون** في انقسام
الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه يجيء
في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال
الواجب يأتي في المقصد الثالث فقال وقسم الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للوجوب كذلك وورود
على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم بعد على ما هو شأن مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء
من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو
منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين
وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب
ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا
في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار
نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة لا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها
كل واحد كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون
الذي في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها اتم ملاحظة بعض

منها ولا يكون هو من حيث هو آلة الملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم
من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرآة فانها محسوسة بنفسها وآلة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها
صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المرآة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة ايضا فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من
الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من
حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من
هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها
اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك
وكذلك المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة
بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاتصاف وامثال ذلك فان الامكان مثلا
معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون
آلة له في تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه حينئذ باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه
بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود
في الذهن غير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى
غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه
به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب اتصافه
ايضا فيه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات فيلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب
ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به آلة لتعقل الملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا
بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ بانه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته
للماهية وهذا الوجوب ايضا حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة
حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه
وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب ثم على الوجوب ليلزم جواز
زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان
في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا فانه
لو لزم شيء شيئا لكان لزومه لازما وكذا اللزوم لزوم وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين
اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا باعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم

بهذا الاعتبار

وبهذا الاعتبار لم تتغير حالهما وليس من هذه الجهة يحكم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزوم اللازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار
فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون
الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن
لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كونه موضوعا ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم
المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ
المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم
انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا
(متصفيتها بالكلية بل معناه انها)
بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها ليست موجودة بوجود متغاير وان كانت موجودة بوجود
ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او
او بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي فقد عرفت ان الحكم اذا لم يكن بالامور
الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان
كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض
من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم
من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء
على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مطلقا اذ لا كلام المناسب لايراده فيما سبق حيث اثبت
اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم
بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري
اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث انه ممكن ويخطر باله بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر
من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين
يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا
الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء اخر
فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما النظرية
او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى التصديق المذكور كما فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود
او معدوم او شيء اخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم الالتفات الذهني اليه الى معنى
التساوي لا احتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم يكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب
المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا بما فوق

خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات ولئن سلم ان فطرتهم في هذا الحكم مما يوجب خفاء التصور المذكور
كما توهم فمنع توقف الحكم المذكور لا على تصور الطرفين قبل ما اشعر به كلام الماتن من كون اختلاف الاوليات في الخفاء
والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصور الاطراف فقد ان كان مشهورا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه
لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة
والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه
بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه ليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة
لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى آخرين واما ما ذكره من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان
المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل
الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور
وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما
بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات
وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفي الثالث ممنوع فيه
هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجح امر حادث بعد ان لم
يكن فيكون وجوديا فلابد له من محل ليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد
منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقبليته ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري في الجلاء
على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا متقررا قائما بقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم
بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء ذلك بمقتضى ما نسبته على
ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له
صانع اصلا وراوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد و
مبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك جوزت الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة
اخرى منهم كانها اذ قلق من ... لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة
ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئرا للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية الماء يكون فيها
ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير
بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب يقتضي ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان
القسرية ايضا ترجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي

الا هناك اعني الحصر لم يكن لاجله لمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه وفي الغاية الارادية
يجب ان يكون الاجلية للفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد جعل الفاعل وحمله على الفعل فهو
كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض و
العلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله
على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية
ايضا ليكون الفعل قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما بقي من الامثلة الجزئية فهو كذلك
لا يخفى فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور من الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها
قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة اجيب بانا
لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم
فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو ح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات
فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله المؤثرية
اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى فلا يقدح ذلك في اقتضا المؤثر بها
لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي
بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان الترديد
بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس
هذا التحصيل ليس بمح ومنها ما تقرر انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها
ماهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية وسلب
الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا
يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر مما يتقدم على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث
فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التس كما مر فلا يصلح لان يكون اثر الموجود على ان التاثير في
الاتصاف ايضا اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده ويعود الكلام في الاتصاف وهكذا الى غير
النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في الماهية وتقريره ان الترديد غير حاصل لاحتمال ان يكون تاثير
المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا المجعول ومجعولا اليه سواء كان
المجعول اليه ماهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا جعلها بهذا

الجعل

الجعل يلزمها ان تكون موجودة مجعولها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية مهية فليس بمجعول
اصلا لما مر ثم تقرير الشبهة فنقول وبلحقه وجوبا لحق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون المهية مهية ليس بجعل
الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة ثابت
بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو معنى كون
المهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط
فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس
المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار وموجود باعتبار على ما هو التحقيق
كما مر فيما نقلناه من المص في شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود بمعنى لا بان
يجعل وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير
في الاتصاف ايض لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب
امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن
العقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث
كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سئله عن
هذه المسئلة وهو ان كل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا
لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا
لا ذهنا ولا خارجا وان اريد انه لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء
الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل
الفاء ولا شبهة في صحته ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول او ارتفعت فارتفعت
العلة وانا كنا مثلا اذ مثلوا للتساوي المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته **المسئلة
السادسة والثلثون** في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد
الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا بالوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان
علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم مهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا
مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان
شطرا او شرطا فلزم من كون الممكن بعد ان يحدث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزم جماعة
منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء
بعد البناء وقد يستشهد في ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما تبعا
الامثال ويتوارد الوجود على ما علم بعينه والاجسام غير خالية عنها فلهم حاجة الكل الى الصانع
والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى

المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثاني فظ اذ لا معنى لكون الشيء له
مؤثرا الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل
هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو
خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود
الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون
بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في
الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وحينئذ نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى
ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان
خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس
كما يزعمونه في تجدد الامثال انتهى الاعتراض ولئن كان هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على الدليل
المذكور بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه
في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كان اتصافه بذلك الوجود البتة ببقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبة الطرفين اليه من لوازم ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان
الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وبقاء دوام
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه حال دوام بقائه كحاجته اليه ابتداء
وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم فان لم يبق موجودا وبينك
على تعقل ذلك اعتبارك باستضاءة مقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من
مثال البناء فهو مدفوع بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل
انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل اخرى غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلام الشريف اقول للمعترض ان يقرر الاعتراض بان
الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد العلة بنفسه من غير حاجة
الى تلك العلة الاولى وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا
الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى
العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه انه ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود
الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في

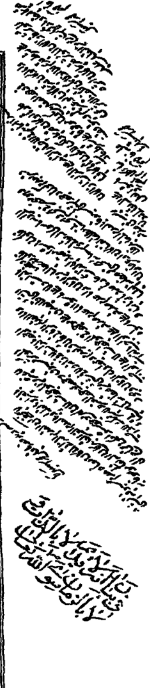
الزمان

الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون بعد تعلقه يبقى بنفسه
بعد ان يرتفع تعلقه بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا فنظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية
بعد زوالها او تغليبها لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم
لا يجوز ان يكون مثل السخونة وحينئذ فالشبهة مندفعة بالجواب المذكور مع قولهم كما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما افتقر بالوجود في الزمان الاول مستند الى
المؤثر كذا افتقر به في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان
الثاني بل ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما
يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم
ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلية المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم
ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا
لوجود الفعل الى المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد
منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان كان احد طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر لا هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعو
الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران
له من شأنه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنسبة اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن
كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدق بالنظر الى ذاتها
فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا
فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من
العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة
كالظل للذي له الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلل المعدة الى الفاعل
بالايجاب كنسبة الدواعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي
معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الآثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق
الواهب لكل مستعد لما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو
الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود
بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي
يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند
بما هو ذاتي الى الغير بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فان العلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بها
لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى
الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما قيل لكون

لا يمكن ان

لا يمكن ان يكون لغيره كونه به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجبا لوجوده
بذاته وهو ممتنع فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في
البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب وفهمه على النهج الذي قررناه مرقاة الى
مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **المسئلة**
السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا قلت ذكر هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في علية
الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث
جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا افتقار الممكن الباقي اليه و
الحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق
الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي اولا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر
انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء
فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا
انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك
لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن
استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقاصد
على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا
يمكن استناده الى المختار هذا حكم عليه وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن
الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق
عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عن الامدي من
انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون
اثرهما قديما وحمل كلام المصنف في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية
والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار
عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف
ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار يعني ان شاء فعل
وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع
دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وبدفعه ما قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قلنا وقد يقال ان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه

واذا لم يكن كافيا نبه فقد تقدم عليه فانا لما قصدنا الى هنا لنا انتهى كلام شارح المواقف اقول التحقيق
ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات ممتنع لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن
ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند
المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب
لانهم يجعلون القصد الاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنسبة
الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد يطلب
بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو محال في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا بل هم
مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته تعالى ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه
تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كما في ذلك مصرح به في كتب
الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته تعالى يعني انهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمون وكلام المحقق هيهنا حين منع استناد القديم
الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق
القصد عليه وهو لا يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح
المواقف فتدبر **المسألة الثانية عشر في التثليث** ذكر فيها انه لا قديم سوى الا الواجب لوجوده
الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله
اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس
او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سبق في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه
لا ممكن قديما فلما سبق في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم
ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سبق في المقصد الثالث فيه من كون صفاته
تعالى عين ذاته تعالى والى جميع ما ذكرنا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله لما سبق وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين
النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها و
خص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا
عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدوم
وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته
هذا حال المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس
بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز اسمه
والنفس سواء كانت بشرية او نباتية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا
منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى لا انه يمتنع قدم
ما سوى الله تعالى وذلك لما سبق منا انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى
تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة و



السكون

السكون الممتنع ثبوتها للمجردات ولا دليل على حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة
النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما نقلنا
من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون
الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع نعم من قال منهم بان علة
الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول و
ستطلع على ما تفرع عليها انبائها في مسئلة اثر ثم

المسئلة التاسعة والثلثون

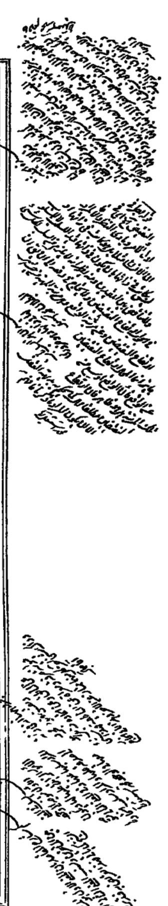
في بيان افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل
حادث فوجوده بعد عدمه يكون بعدية مضافة الى قبلية ولذلك القبلية قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبلية لا تجامع البعدية ولا بعدية تتجدد بعد القبلية ولان
معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد لا يتصف بها على انه
يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز
ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبله
هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد
ثبت امتناع تالف هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار
الذات متصل باتصال المقادير وهو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي الهيولى
كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو ممتنع واما ممكن
الوجود وهو امكان وجوده قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الغير مقدورا عليه
هو كونه ممكنا في نفسه والسبب في كون غيره مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا
لنفسه ايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه
ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه هذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى مصيره شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة
للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة
قال المحقق في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود
الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجوده شيئا آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او
يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان

هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود الذات
فيكون الشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما في البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذا الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول فيكون موضوعه محل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه
لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هويته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض
له وقد فرض انه غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه
الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد
والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة في نفسها فهي امور لا تنفك عنها لانها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب يمكن ان يكون موجودا والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان جهات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات لاحوال الموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي توردها ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فذكرها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم فيتضمن عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية و
الامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه وصفا للغير
والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارج
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المص منع هذا الحكم
في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين
ايضا لما بان في حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة
المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم فهو متقدم ومصالح لفرض وقوع الحادث
في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدم فلا يحتاج الى المادة والمدة لا حاجة اليه الى سبب
معلق مؤديا الى تخصيص وقت الحدوث بتعينه من ذلك العدم المتقدم كان ثبوت ان الحادث ممتنع او ممكن

ذلك العدد وان كان مسبوقا بعدد مطلق غير متناه فلا يحتاج اليها لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى
تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعلى هذا التقدير نقول القابل لان يتوالى
الحادث في ذلك العدد ممكن او ممتنع وشنيعا هذا ببسط القول فيه في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى

المسألة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى
عدم الواجب بالذات وهو محال

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي
لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي
هذه اللفظة مشتقة عما هو فان الياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع
جوابا عنه وهو اي المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وهذا هو متعلقها وقال شارح
المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا بحسب بدأ اذ لا نص لها مفهوم يسمى هذا وزعم بعضهم
انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك
الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا اما
اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا
باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا
باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص ينافي الوجود ويطلق الذات
والحقيقة عليها اي على المهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها بل مهيتها
وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار
فرق بينها واما المسائل فالاولى في ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدق عليها في العقل كما مر الاشارة الى ان كون الانسان
مثلا مهية اي مقولا في جواب ما هو مما لا يعقل الا عارضا له في الذهن **المسألة الثانية** في
مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان الاشتباه بحكاية
صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل
شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض
لها اجمالها عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة
والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اي
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان وداخلة فيها لما صدق الانسان على
الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا يصدق
على اللا زوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة
وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا



عبر بلفظ المهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى تلك المهية ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهى اى المهية ملحوظة من حيث هى غير ملحوظ مع شئ من الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير ولا بشرط ان يكون معها شئ منها الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل استناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنث بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب اوليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال فى خاتمة الهيات الشفا فان سال سائل وقال السلم يجيبون وتقول ان الهيئة كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها اثنانية بل هو اثنانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هى اثنانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى اثنانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد بين خاصرا البتة فتحقق الجواب باختيار احد النقيضين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب ولا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا

المسألة الثالثة

فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها للماهية الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثانى اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها وتسمى المهية بالاعتبار الاول المهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى المهية المخلوطة والمهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لا تعتبر اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شئ آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هى عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء مهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به فى شرح المقاصد على ان الذى بالغ الشيخ فى نفى وجوده كما ياتى وبالجملة هو المجرد بانه لا وجود له فى الخارج اذ الوجود فى الخارج من اللواحق التى فرض تجردها عنها وقيل بل فى الذهن ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ورفع بان الذهن من شانه كما مر ان يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم على المهية المجردة عن العوارض مطلقا بامتناع الوجود بها

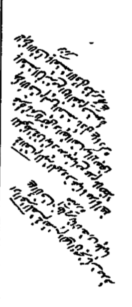
في الخارج مع استغناء الحكم على شيء تصوره لا محة نظيرها مر من ان المعدوم مط قد يعرض له الوجود الذهني فيكون
قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية
بشرط لا انه يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة
للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق
فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه
بهذا الوصف عنوانا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة
بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة
بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه ان يحكم على النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لو ان يفرض العقل هو الوجود في
الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع وايضا
ايضا بانه لا معنى للتجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا بقى فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها الا انا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار
الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص المقام بانا
ان اردنا ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن
يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اردنا انه يوجد في الفرض
العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا امتناع
في نفسه وان اردنا انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق
فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد
عن العوارض مط ليس نفس الامر مط بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن باعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار
العقل ولا يوجد شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مط هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول
في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن
الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في
المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجوز
ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يحق ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او
عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان
عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء
اخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل
الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلامه

الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا ولخصه المحقق
في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما يقصد معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه فلا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه
ومنها ما يقصد معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا
يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل
يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وبما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون
مبهما ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد
فقط ومثال ذلك كان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك
المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولا يعطيه بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار
الاول اعني الاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا
يكون معه شيء واذا قرن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان
يتخصص بالناطق مثلا فيحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجودين
والحيوان الثاني ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا
في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء نعم
وغيره وشيء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في المهية بل ربما تجعله مختلفا بالعدد كالا
الابيض والانسان الاسود وهكذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل
على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه فتجعله متفقة الحقايق
انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المصنف قد
يوخذ المهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا
يكون مقولا على ذلك المجموع هو المهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله محذوفا عنها ما عداها ولو فيه ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لمكان قوله ولا
توجد الا في الاذهان فان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا
وقال شارح المقاصد اعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو المجرد
الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء المهية بالمجاز
لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حده افاد في هذا الكلام في كتاب التجريد
على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المصنف الى قوله وصادقا على المجموع الحاصل منه ومما انضاف

البتة قوله

الیہ ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فی شرح الاشارات مما اشتهر بین المتاخرین وغیره شهادة
مما قدمنا ومحصل التجرید من انه لیس من مصطلحاته مع جلالة قدره عن ان ینسب الیه خبرا انتهی كلام شرح
المقاصد وتبعه الشارح القوشجی فی اسناد هذا الخبط والخلط الی الصدر وقال المحقق الشریف
بعد تقریر الاصطلاحین اذا عرفت ذلك تبین لك ان قوله محذوفا عنها جمیع ما عداها قد تم به المعنی
الاول واما قوله بحیث لو انضم الیها آه فهو معتبر فی المعنی الثانی دون الاول ففی العبارة مساهلة
لا یقال المعتبر فی المعنی الثانی هو الانضمام حقیقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول
لا فائدة لفرض الانضمام وما یترتب علیه من انه یحصل هناك مجموع لا اتصاف بینه وبین اجزائه فی
المعنی الاول انتهی ثم ان سید المدققین قد تحاشی عن اسناد الخبط والخلط الی المص وانكر تحقق الاصطلاحین
وقال الظاهر انه لیس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنی واحد معتبر فی اجزاء
المهیة وغیرها وحاصل كلام المص فی هذا المقام هو ان المراد انما هو المهیة المجردة لكن لا بحیث لا
یقارنها شیء من اللواحق اصلا كما اعتبره العوام كذلك وسموها بالمعنی الاول اذ لا یظهر لاعتبارها
كذلك فائدة بل بان یعتبر ان كل ما یقارنها فهو زائد علیها غیر متحد معها فهذا هو معنی تجرید المهیة
عن اللواحق وهی بهذا الاعتبار غیر موجودة فی الخارج اذ كل ما یوجد فی الخارج فهو متحد مع ما یقارنها
سواء كان ذاتیا لها او عارضیا لان المراد باللواحق هی المحمولات وهی متحدة مع موضوعها فی
الخارج لكون معنی الحمل ذلك فهذا هو مراد المص وكذا مراد الشیخ فیما نقل عنه من ان المهیة قد تؤخذ
بشرط لا شیء بان یتصور معناها بشرط ان یكون ذلك المعنی وحده ویكون كل ما یقارنه زائدا علیه ولا
یكون المعنی الاول مقولا علی ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدوانی علیه ان الشیخ قد صرح بان
الجسم بمعنی المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة فی المركبات الخارجیة موجودة
بوجود سابق علی وجود المركبات واما فی البسائط فانما ینفك عنه بحسب الوجود العقلی اذ لا مادة
لها فی الخارج فنفی وجود المهیة من حیث انها مادة یخالف ما علیه الشیخ بل ما علیه الامر فی نفسه فان
المادة موجودة فی الواقع اجاب بانه لا یلزم من كون المهیة بشرط لا شیء جزء للمهیة الماخوذة مع
العوارض ان یكون جزء لها فی الخارج لاحتمال ان یكون من اجزائها التحلیلیة العقلیة كیف لا وقد
ارید بالعوارض المحمولات وهی فی الخارج لیست اجزاء لها فهذه طریقة فی توجیه هذا المقام
واما طریقة المحقق الدوانی فهی ان تجرید المهیة امر نسبی یختلف بالقیاس الی الامور فربما اعتبر
تجریدها بالقیاس الی امر دون آخر وربما اعتبر بالقیاس الی جمیع الامور وهی بهذا الاعتبار
لا یوجد فی الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحیث لا یقبل تحصلا آخر اصلا حتی الهویة العینیة
فهی بهذا الاعتبار غیر موجودة فی الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعین خاص هو تحصل زائد
علی المهیة المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقیاس الی شیء آخر معین او اشیاء معینة
كالجسم بشرط ان لا یدخل فی قوام النفس ولكن لا بشرط ان لا یتصل بالعوارض فیكون هو ماخوذا
بشرط لا بالنسبة الی النفس ولا بشرط بالنسبة الی تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس فالذی

في المتن وجود مطلق هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي انتفاء الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلا كما
قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة
التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء
صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد
بها الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في
توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا
عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق و
يكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول بالله التوفيق لتحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة
ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات
محصلة كانت او مقدرة متفقة عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها الا محذوف فقول المص محذوفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان يكون
محذوفا حالا عن الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله يوجد بل المفعول الثاني تمام هو قوله بحيث لو انضم
اليها آه فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم قد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف
هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الماهية المجردة التي
هي قسم من الماهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المص هو مفاد فقط
ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن الماهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما
بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها
تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة في تماميتها وتحصلها الى امر آخر ينضم اليه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير
تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحوا
من التحصيل غير التقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد
سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محمولا ولا يكون هي
مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان بهذا الاعتبار هو اعتبار انها هي بشرط
لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء فصح ان الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض
منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المص ره عن



الماهية المجردة

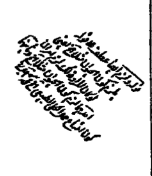
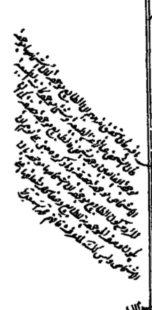
عن الماهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي
ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة قياسا بعضها الى بعض سواء كان هناك
اصطلاح آخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود الماهية بشرط لا بالمعنى
المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني الماهية بشرط لا بالقياس
الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصور
الجنسية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت
بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية
كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل
اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم اذا دريت ما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة الماهية المجردة
عنها ما عداها في نفس الماهية وجعل اقسام الماهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في
نفس الامر اندفع ما تمسك من توهم تجويز كون الشيء قسيما لنفسه بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى
الماهية المجردة اي بشرط لا والى الماهية المخلوطة اي بشرط شيء والى الماهية المطلقة من حيث هي هي
اي الماهية لا بشرط شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة الى
هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد دفع ايضا بان الحيثية في مورد
القسمة بيان لاطلاق الماهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للماهية بهذا الاعتبار
والفرق غير خفي اما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال الماهية فقيل ان الحال المنافي الى الماهية
اي معتبرا باعتبارها ولا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور وبطل قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وقد يوخذ اي الماهية لا بشرط شيء
اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم
الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط شيء ههنا لظهوره
فان الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا وقد يلحقها
شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم اعتبارا بل لتميز بالاعتبار على سبيل الشك
ويجيء البرهان اي الماهية الماخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من
الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة
في العقل قال الشيخ في رابع خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على
وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى
اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المسبع فانه كلي من حيث طبيعته يمكن ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون
لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين
انما يمتنع منه ان منع سبب ويدل عليه بالدليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا

كله فى ان هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين و يجب ان يكون الكلى المستعمل
فى المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات
زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى و ينبغى ان يعلم ان غرض الشيخ من
هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذى يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذى لا يمنع منه و هذا النحو هو العلم الاحساسى الشامل للمشاهدة
والتخيل والتوهم و ذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك فزيد مثلا اذا ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئى وان ادرك بالتعقل
فهو كلى ومن هذا ايضا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئى والكلى الفرضى مثل اللاشى حيث يمتنع فرض
صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما فى امتناع الصدق فى نفس الامر على كثيرين
هذا ثم قال فى ثانيها وهو فى بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت اذن
ان الكلى فى الوجودات ما هو و هو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعانى التى سميناها كلية ثم
قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا فى النفس ثم قال وليس يمكن ان
يكون معنى هو بعينه موجودا فى كثيرين فان الانسانية التى فى عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة
فى زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية فى زيد لا محالة يعرض لها وهى فى عمرو الا ما كان من العوارض
مهيته معقولة بالقياس الى زيد اما ما كان يستقر فى ذات الانسان وليس استقراره فيه موجبا
الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم
ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هى موصوفة بانها ناطقة وغير
ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو باسرها
بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات
بوجه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد فى الاعيان و يكون بالفعل
كلية اى هى فى حدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت فى التصور الذهنى ثم
قال فالمعقول فى النفس من الانسان هو الذى هو كلى و كليته لا لاجل انه فى النفس بل لاجل
انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه
الصورة هيئة فى نفس جزئية فهى احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشىء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا و نوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة ما فى النفس من صور النفس فهى جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على
احد الوجوه الثلاثة التى بينا فيما سلف فهى كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس
يمتنع اجتماع ان يكون لذات واحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة فى الكثير
لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات


كثيرة

كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي متشخصة لا محالة
ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى المنضافة تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة
في كلي اخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان يتصور ذلك
الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع
الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة و
الاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون الصورة
متشخصة مطابقة الكثيرين ومشتركة فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهم شارح القوشجي واما بيان
معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة
الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه
ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها نفس هذه الصورة بعينها وان سبق
واحد منها ثم النفس منه بهذه الصفة لم يكن له خلاء تاثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا
الاثر هو مثل صورة السابق فتجرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه
المؤثرات شئ غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد
من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد
يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش
فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يؤثر في الشمعة نقشا اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان
المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو
المطابقة بالمعنى الحقيقي المتبادر واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى
ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا
المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة مبادي للصور
العقلية فهي كالاصل المقتضية للارتباط بغيرها اه ثم بيان معنى المطابقة وما يبان معنى
اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة
في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد اذا ان
تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا انه لا يبعد ان يريد المحقق الشريف من ان الكلية اذا
فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للذات العقلية ايضا الا انه يمتنع عروضها للموجودات الخارجية
بل انما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه

قد يعتبر في المطابقة المعنى المذكور وهذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك ونقل عنه تعيين
المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها
معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي كما ان
الكلي العقلي منسوب الى العقل كان الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج
فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم
اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه
الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية
بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي
انما تتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا
بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة
الحاصلة من الماهية بشرط شيء في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط
شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة
والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون
الجملة ما لا فرق الصغيرة موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وقال لما فاذا
كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في
الشفاء الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول
في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان
وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره
عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط
وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير
حيوانا ما الا انه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما
موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو
جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود
في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان يعرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه
سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في

حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب لك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى اعلم انه
ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا
انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود
في ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته ومتعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام
الشيخ المنقول آنفا اشارة الى هذا كيف ويتسلسل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص

الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى
اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين
كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع
حمل الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء
العقلي الذاتيات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما يحلل العقل ذات
الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات عينا اذا كان ماهية لتلك الذات فان
ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء
هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع
انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى
ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام
على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر

والظن انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعم المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان المحقق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان
وح تكون الدعوى بديهية غير محتاج الى الاستدلال فان ذلك الزعم قصور في المقام كما
سننبه في مبحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى الماهية
لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة التي بشرط شيء موجودا
في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وانما احتاج الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون
الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال لها ما يمنع عن ان
يكون هي نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال بكون الطبيعة جزءا للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان

الذي هو جزء من حيوان ما موجود هو هذا بابه وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية
وان كان ينا في الاعلى ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه
بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنته خالفا وشرطها غيرها نغير عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير ما نغير عن اعتبار وجود البياض بمجرد
بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من
اقحام حديث الجزئية انما هو تبيين ما هو المراد من المحكوم بوجوده لا الاستدلال به عليه كذا
الحال في كلام المشهورة وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا تشترط ليس بجزء حقيقته بل
الجزء حقيقته انما هو شرط لانه لينفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف ره بقي هنا بحث وهو
انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة
بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة
عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض
والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض
ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في
الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورة كلية التي في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبائع
في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع
بيننا وبين الثاني معنوي فانا نقول ان الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص ماهية للفرد وهو موجود
في الخارج فيجب ان يكون ماهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود الماهية من حيث هي في الخارج
ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان يحال ما موجودا فيه
الثاني يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
نعم يمكن ان يقال ان مراد الثاني هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة يتوهم ان من يقول بوجودها



يقول بوجود عليحدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع فى ان المهية لا بشرط شئ موجودة فى الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزء من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل عليه وانما التغاير التمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شئ صادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه اى على الطبيعة بشرط شئ وهو الثانى من الاعتبارات الثلث الذى قد طوى ذكره سابقا واشار اليه فيهنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعنى لا بشرط شئ صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعنى الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شئ وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للمهية اى الكلى بما هو كلى من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ فى الشفا الكلى من حيث هو كلى شئ ومن حيث هو شئ يلحقه الكلية شئ فالكلى من حيث هو كلى هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلى منطقى لان المنطقى انما يبحث عنه من حيث هو كلى لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلى كلى عقلى لكونه مما لا يوجد الا فى العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت فى العقل وهما اى الكلى المنطقى والكلى العقلى ذهنيان اى هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر فى الفصل الاول واما الثانى فلتركبه منه فهو ايضا مثله فى ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين فى الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلى والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة للمهية لان المسئلة كانت فيها ومبحث الكلية جملة معترضة فليتدبر

المسئلة الرابعة عشر فى بساطة المهية وتركبها

والمهية منها بسيطة وهى ما لا جزء له اى لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقى والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهى ما له جزء اى بالفعل وهو المركب الحقيقى والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهنى والغير الحقيقى وهما اى المهية البسيطة والمركبة مطلقا اعنى اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين مدلسلا لقوله موجودتان ضرورة فان منها ما هو ضرورى وجوده هو المركب الحقيقى كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد

والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية و
كما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود
البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل
بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه بناء في دعوى الضرورة وكذا الاستدلال
عليه بابطال التسلسل وصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد
يوخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزء الآخر وكون الآخر كلا بالنسبة اليه وح متضايفان
اي متقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا
قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب
الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء
له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا
جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى الجزئية وهذا معنى
قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من آخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء المركب الآخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان
كل مركب اضافي بالقياس الى الجزئية مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى الجزئية وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق
على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات
في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل
الماهية ماهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل

نفس الجعل

الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالماهية كما مرّ سابقا في كلام المصنف في شرح الاشارات وما نقل من المشائين منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مرّ على ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على جعل المركب كما ستحقق هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما مرّ في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة وهي تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخرى بالنسبة الى الوجود حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام فان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية ككون الاربعة زوجا ومنها ما يكون من لوازم الهوية ككون الجسم حادثا ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة

كانت او مركبة اواد ان المجعولية بعرض المهية في الجملة اعني المهية بشرط شيء وهي المهية
المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية اعني الماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد
انها تعرض للمهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى
الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من
لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال
ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيما اي فيما ذكر في المواقف بحث لان
البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني مما
في كثير من لواحقها فلا يتخصص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهيات
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف ثم قال والصواب ان يقال
معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا
لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين
المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذلك
لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان
الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في نفسها مجعولة بل المهية في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى
جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا واذ
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو
المركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية و
يتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
امرا ثابتا بلا ريبة انتهى اقول هذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل المهية متصفة
بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالاخر

علي ما بينا

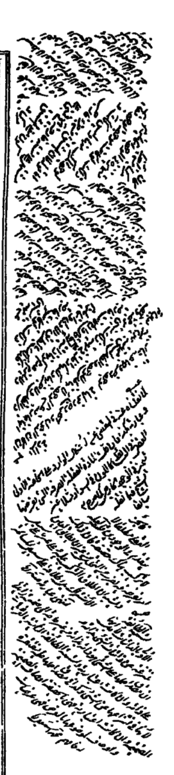
على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويحمل
احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام
ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب
للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل
البسيط للماهية حقيقة لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورآها
محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يسميه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة
نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط
نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا
تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر
اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل انما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل
الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل
لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل
البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيار الشيء من هذه المذاهب الثلث صريحا واختار
لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد
يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال
البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من
الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة
في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في
العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى
الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة
الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم
بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان
احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فالسابق لو كان
عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كانا
معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المتشخص على تقدير
تسليم كون عدم الامر الشخصي متشخصا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة
لعدم المعلول فعلى هذا لو تحقق اعدام مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل

مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب لا المجموع العدمين على انه تام له اثر قد
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثمة امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف
العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلزم
هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك
المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء من تلك
الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن
السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر
بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالة ذلك في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشار اليه فلوازم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لاقتضائها الى تحصيل
الحاصل كما في الاجزاء فتحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء
عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت فالخاصة هي الاولى متعاكسة اي كل
ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية
مطلقة وههنا اشكال قوي قد تحير فيه فحول وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين
جميعا وهو الشائع على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان
اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا
متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التقصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية يتقدم
في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وتصرف فيه المحقق
الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة
العقلية تسمى كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما في هذا وذهب
المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء
الخارجية لعله وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختص بالذاتي على الاطلاق فهو
يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان
الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة
المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على
الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد
تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول

انهم عدوا

انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مط ولا انتقاض بالعلة
الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم
الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزء الا ان يتقوم المركب فلو
كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزء مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان
المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة
بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي تتقدم
فيه فقط لكن بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه
وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى
الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من
حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكر في كلام التفتازاني بتقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا يتأتى الا بناء على ذلك لكون
الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فهذه جملة ما قالوه في هذا المقام
واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي قد مر انه قسم سادس من اقسام
من اقسام السبق ولا تعلق بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية
سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة
لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في
الوجودين فهو جزء له فليتفطن والاثنان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء الماهية
فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء
الماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها
لصدقه على لوازم الماهية مط سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة ككون
زوايا المثلث لقائمتين له فيهما ان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب
الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية
كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع
اثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحد لا كعشرة يواقيت من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض والا امتنع
ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن
شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور
ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه
هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون

كون كل واحد منهما موجودا بوجود على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد عرفت ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط و بشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى مهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر المهية متقدم على عروض الوجود كما مر بيانها ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا لا يحوم حوله الاوهام واختلف آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الجهات والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا الا ان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر و



لخواته وهذه

اخوانه وهذه المفهومات التي تنتزع عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها
ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحد في حد ذاته او لاشياء
متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود
واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك
الصور لشيء واحد لا تعدد في حد ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية
ووجودا وان جعلها بعينه جعله الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان
تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب مهية ووجودا والاشكال الوارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين
الوجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام
بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فلان الصور العقلية المخالفة كيف يجوز
ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احديهما له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد
انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من
الجزئيات بحسب استعدادات وشرائط تحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها
لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل
كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق
الدواني ولا يخفى التعسف فيه ويبعد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني
من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده المحقق الشريف اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو
وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر قائم بها وليس تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بل ذاتية كما مر جميع ذلك
فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا
وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه
مناديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار هيهنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختار
من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه نقض ما اورد
على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان

طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان
لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه محصله لا من حيث انه امر اخر يحصل
منهما امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
هذا ثم انا نقطع ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه
اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول
من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد
القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك
الشيء فلا يكون هو القول الثالث فانه مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظ
انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على ساير المعاني سموها بالذاتيات
مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطال المرتاب
لهذا القول على ما اورده قدس سره في حد الا داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق
الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر حتى في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استشهد بما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره
المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لفساد ما في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من
ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد
ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار
فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين
وقال هذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في ان المراد
من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات ولا النسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه لا يجعله مفهوم
المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه
هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض ما يقابله يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما
لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون
بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح
المقاصد في هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكون الا الاعم او اخص اما مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فهم بمعنى اخر واما تركيب الماهية الحقيقية
من الاجزاء المتساوية ففيه تحقيق وسيجيء ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الاعتبارية المركبة من الناطق



والمعتدي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما
متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد والبياض او معقولة كما في
الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى
الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة
كالاقطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التزين بها
والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو
غير شيء منه كالاب ومعلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة
الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية
وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة
لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي في منها انه قد تؤخذ
الى الاجزاء المتداخلة ولعل لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح
القوشجي مواد يعني بعينه بشرط لا فتسمى مواد ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة
من الفصول وذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ محمولة وذلك
اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة
فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها
وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو
تميز الماهية في الجملة كالثاني مطلقا واعني الثاني المنفرد مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب
المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا
بالذات وكون تغايرهما بالاعتبار فقط خلافا لما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء
الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب
كلام متعلق بهذا وجعلا هما اي الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول
هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو للفصل والفصل
كالصورة في ان المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة الجنس وفي هذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها
بينهما ليصح تركيب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان
الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون

الفصل عن الجنس من حيث هو هو ومتقومة بتلك الصفة وعلّيته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج الا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل وهو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه
عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفاء كما سنحققه فلا شيء من الامرين المتساويين الذين يفرض
تركيب ماهية منهما بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس
والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير متحققة في الاجزاء العقلية
الا بالوجه المذكور اضمحل عنك المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل
وهو التحصيل والتمييز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا غير لكون البعيد غير واف بتمام التحصيل والتمييز كما لا يخفى
فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتمييز قد تما باحدهما فيكون الاخر في
لا محالة نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع
مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي
عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا
يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه فقط او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويكون كل منهما عرضيا
لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك
انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل يحصل فيتحصل به كل منهما نوعا
على حدة وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل
التصريح باخذ ذلك الامتناع وللاشارة الى ظهوره حينئذ بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك
فلا تركيب عقليا الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان
يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر بالضرورة ويجب
تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات وورد عليه بانه لا ترتب هناك
لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد كل واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا
لسابقه وعلة للاحقه وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول بل

يمكن ايضا

يمكن ان يراد بها التسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء للقريب والجزء
علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي
جزء الفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا بحيث
كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء
المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك
بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا مجرد كما في الحواشي الشريفية
واقول وكلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص ينتهي عند تناهيه حيث
قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم
والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر ثم قد يكون منها اي الجنس والفصل
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اي كما كان ما هو جنس منطقي يعني الكلي كذلك كما عرفت فيمكن ان يكون المراد كما قال
الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي جنس لها بل الجنسية يعرض له الكلية بالقياس
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا
عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا
ومتصفا بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم الجنس وفي الاول مفهوم الكلي عارض الطبايع غير محمول وهذا
العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا الذي
لا نه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيهما بخلاف الاول كما لا يخفى
وانما ضعفه قدس سره لغرابته دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنهما
عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء لبعض فما
هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزء له و
الجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس
اخر وجنس اخر جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل
اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي
يسمى عاليا والسافل يسمى سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس و
كذا الافراد الذي هو منشأ بالترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس
افقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب
ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل اضافيان اي مقول كل منهما بالاضافة
الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد
فيكون جنسا فصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان امع التقابل اي
امع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب

ما هو

ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فاذن
جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق
الشريف في تحقيق جنس الفصل بما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا لاشتراكه
وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة
بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة
انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبنا
الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اي النوع كان الجنس اعم من النوع والفصل مساويا اي للنوع واعترض
بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفة
واجاب عنه الشارح القوشجي بان المصنف اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية
انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل
لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما
جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو
مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه هو حيوان لا من
حيث انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة **الاول** قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب
خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم
صاحب المحاكمات تبعا للمحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة
معا ممتنع لانه يلزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه
اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت
تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم
يشذ جزء اخر فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد بما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احديهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية
الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان
مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة

مشتقات

مشتقات والخارجية مباديها الا انا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون
معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لا
شتملت المحمول على امر زايد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا
وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول انما هو محمول لانه جزء حقيقة لا امتناع الحمل مما
هو جزء حقيقة بل هو جزء حقيقة بل هو جزء الحد وحد الشيء ليس ماهيته بل الدال على ماهيته فالاجزاء المحمولة
مشتملة على امر زايد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية وغير مشتملة
على امر زايد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة
الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني
المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من
الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا
اخذ لا بشرط وقيل الخشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا
بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زايد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد خارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **البحث الثاني**
قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف
الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد هذا
هو المشهور مما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان
ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين
شيء اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة
زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى
ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه والى انهما قد يكونان امرا واحدا
ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها لقياس
عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء
الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فان
تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر تنقلب غذاء
والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان
ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة
بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس
باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر ويستعضد لهذا بما ذكره الشيخ في بعض كتبه
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى واشار الى ذلك في غيره مما يدل على
ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين فيه
بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته
اي صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما
على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل
ان ينتزع منه امرا مبهما فيجعله عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن
بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان
التمايز في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الاخر بالبديهة
لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى
ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل الذات الواحدة قد
يكثر بعمل العقل فيحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالماهية المقتضية
لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت انه امر
واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا
يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان تركيب ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود
واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غايته الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة
وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية
انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق
وانت تستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته
بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد

وكيف تقول

وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك شئ

بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي محل للعقل باعتبار بعض

آثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها الا ان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل

للابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه

يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان

ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون

النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات

ويخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما ذكر

في هذه الدعوى ودفعها فلخصنا غاية التلخيص وزدناه نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد

اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب لا تحاد ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين الزيد

الكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين

متصادقين اذ التركيب يكون الامر المجموع ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون

حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها

ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا

وتحقيقه فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة

الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وجواز

بقاء المادة مع فناء الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا

فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا متميزين

متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة

لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة معها

باعتبار وبين المركب ليس بسبب الربط لبنا في ما نقل من بعض المحققين بل بسبب انها تصير بعد اعتبارها معها

متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن

بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا

فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل يدا

الى غير ذلك واما ثامنا فلان الكيفية الواحدة والكثرة الواحدة فليس المشهور ان كل ما فيه حدة بالفعل فالكثرة

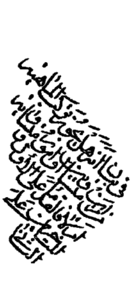
فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه حدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت

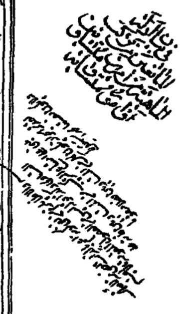
الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثرها **المبحث الثالث**

هل يجوز تركب حقيقة من امرين محتاجين او من امور متباينة ذهب الاكثر الى الامتناع وبنوا عليه

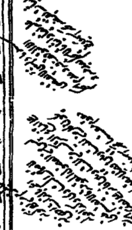
المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي

ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز ومن ادلة المانعين وجهان





الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة فانه ينعدم منها العدم الاولوية وامتناع التقدم
بينهما في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور لامكان مع اختلاف الجهة واما
لا يلزم من التساوي في الصدق الذاتي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية قول والجواب
عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين
والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة والثلاثة على اختلاف
المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية
كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه
هكذا في باقي المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يتم عليه
برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احدهما مع امكان وجود ممكنات
كثيرة غير هذه ومع تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر
اما جوهر او عرض ان اراد مفهومي الجوهر والعرض فمسلم وان اراد ما صدقا عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا لنفسه انما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع
ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة اذ يمكن ان
يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الخ كما سيأتي في مبحث
الجوهر ومستند المتاخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم
ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة
بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول
على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم ما
امتناع ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه
يصلح التميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان
كلامه في الاشارات موهما لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول المص قدس
سره في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره



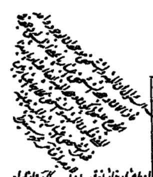
وقد يكون

وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يحصل ويتقوم بنوع ما فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشريف وغيره ممن سبقه الى
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو ولا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزها الجنس به عما
يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز
عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا اقول والجواب عنه ما اشير
اليه من ان كل فصل لمهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فانه
لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود والا
لكن كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية
النوعية من حيث هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص منها نفس تصورها مانع منها
فلا بد فيه من امر زائد وهو ما يرفع تصوره عن الشركة والمراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض
المشخصة التي يقال لها امارات التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص من حيث
هو شخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا الا محالة وايضا
ليس شيء منه مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد
ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع المهية وزائد عليها في الذهن
كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة
ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع لبرد امرا انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام تلو قضية السببية وهو
مم لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما
ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك

المهية

الهيئة بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت
في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بامر ليس له هيئة كلية ينضم الى الهيئة نسبة اليها نسبة الفصل
الى الجنس ونعما ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعم الجزئيات المادية
وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له هيئة كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في
المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فيستبعد عن المحقق
كيف يلزم على هذا ان لا يكون الهيئة الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيرالى
غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له هيئة كلية كما عرفت
بل يحقق منهم في علم الباري تعالى خروجيا في التشخص وكون التشخص مما ليس له هيئة كلية لا ينافي
حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك وذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة
في الخارج ومغاير لها في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه احد من
المقولات لا ان يكون جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا من
كون التشخص متحدا مع الهيئة في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من
الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وينقل
الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف انه لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان
له مهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب في الوجودات الخاصة مطلقا فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص
بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها شي في العوارض
كما شيئا وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه
لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دار
والا التسلسل او ورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو
غير وارد لان الفصول ليست اعراضا بالنسبة الى الحصص الجنسية بل علل متقدمة عليها بخلاف التشخصات
بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى
ما تمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج
وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان
فاذن هو الانسان مع شي آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشي الاخر جزء فلا بد الموجود في الخارج وجزء
الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا
في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الهيئة الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين
لشي منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك الهيئة النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشي منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في
الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي

جوباتها



بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اى ليس له وجود فى الخارج على حدة
بل هو متحد الوجود مع الهوية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الهوية ايضا اعتباريا بذلك
المعنى قلت لما كانت الهوية النوعية متحصلة فى ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا
بحسب الهوية فى ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية التى هى المراد
من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الهوية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل فى البسائط
كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الهوية البسيطة بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذى
ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال المبنى على الاستدلال بجزئية الطبيعة عن الهوية لا بشرط شئ للشخص
الموجود فى الخارج على وجود الكلى فى الخارج كما مر هنا وبين الاستدلال بجزئية التشخص للشخص
الموجود فى الخارج على وجود التشخص حيث يستقيم الاول دون الثانى وظهر ايضا مما ذكرنا
فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اى ومن كون نسبة الماهيات الى التشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة فى الوجود الخارجى بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر ان لا وجود فى الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان
اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون
الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور وجرد ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود فى الخارج
متعين فى حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور وجرد من مشخصاته ثم حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا فى العبارة انتهى كلامه
فليتدبر وقد يستدل بما يبتنى على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة
وبين العدم بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدم الشئ ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا
عن ذكره والجواب عنه فاذا نظر الناظر الى تشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلى وجده مشاركا
لغيره من التشخصات فيرى فى كونه امرا عقليا مميزا للهوية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات
فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره فى هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة ويكون
مشاركا له فى ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار كما فى سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل
المتوهم والتحقيق فى الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضى بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتى
لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر وههنا
الكلام فى التشخص واما ما به التشخص اى ما يصير بسببه تشخص الهوية اى ما ينبغى ان ينضم الى الهوية حتى
يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الهوية اى قد لا تحتاج الهوية الى امر ينضم اليها
حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بمجرد ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى انضمام او التعلق بالمادة



كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك الهيئة متكثرة الافراد بل تكون منحصرة في فرد هو هي التى قد قبلت
الوجود بنفسى فانها ومكون كون تلك الهيئة كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته
لا فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور
متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر وما لم يقترن بالامور المتكثرة بالنوع لم تكن موجبة
لتكثره والمفروض ان الهيئة المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستند الكثرة على الاطلاق كما سبق
بيانه في السؤال الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون الهيئة محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور
متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها
تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون
تلك الامور المتكثرة متشخصة محتاجا على كونها متشخصة لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما
سبق في وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة
وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخ في
تعليقاته التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعانى هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ في التعليقات
الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب العقلية
مشترك فيها والنسب الحسية مشترك فيها بالتجربة والا لم تكن محسوسة وهى اما ان تكون مكانية او وضعية
والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى اخر زائد على
المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف وضعا اخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به
لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم
يختلف الزمان فكل شىء ليس بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة كالعقول المفارقة
انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة يعنى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد على ذاتها كما في المكان وفي التشخص بالوضع واما الزمان
فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق يعنى ان كل جزء من اجزاء
الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال
الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق
اما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر فان كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون
في الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال
في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعانى الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم
الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك
بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال

الشيخ في

الشيخان في تعليقاتهما الوضع متشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ
من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لوحظ مختلف ازمانه فالاوضاع المتحدة بالزمان متشخص بالذات لا بالزمان
والمختلفة بالزمان متشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه
فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند
المص تشخص الامور المتكثرة التي هي ما به التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسند
الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لا متحدة كما لا بد من كونها
متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثير بالذات فاسند تلك الامور مع
من كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انه يفيد الاختصاص في فرد والظاهر ان هذا الحكم
بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه فمنهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر
بحيث صار مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطاير الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض المراتب موجبا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي
فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فانتج ليس شيء من الافراد الفرضية
الخ فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض صدق اشتراك المجموع مثلا لو
اختص الطاير الولود بالخفاش فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا به لا
مختصا بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي
المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي و
المنطقي وفائدة التقييد بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز يغاير التشخص وليسا متغايرين
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن
حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطاير الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص
مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل بانضمام امر زائد مشخص
تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرقا اخر وهو ان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ
المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت

غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من وجه فان الاول لتحقق بدون
الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في
الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض
عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم
ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص اذ كل متشخص متميز ولا
عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسبة بين الكليات وان كان اعتبار صدقهما
وكذبهما في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالهما بحسب الاعتبار ويحصل النسبة بينهما
بحسبه كما فيما نحن فيه ولنشتغل بتوضيح كلام المصنف فيما سبق **المسئلة السابعة** في احوال الوحدة
والكثرة وهما من لواحق الهوية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنهما في مباحثها
فمن احوال الوحدة انها تغاير التشخص الا ان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة نسب
المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من
حيث هي كلية انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كلية انها متشخصة وذلك
ظاهر فهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف
بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة
وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء الموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه
انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث
جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافات بين الكثرة والوحدة والمنافات يستلزم
مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافات بالذات
فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافات في الجملة فعدم تحقق المنافات في الجملة بين الكثرة
والوجود ثم كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقها اي تساوق الوحدة
الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة
كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة
غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق
الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه
انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزايلة هي وحدة الصورة الزايلة
وكذا التي حدثتها ازال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه
ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي
في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفا الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الوحدة

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورة فاخذنا فى بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها
ثم اى حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من
الوحدات فقد اخذنا الوحدة فى حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع فى حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا
اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هى التى تعد بالواحد فنكون قد
اخذنا فى حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا فى حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فما اعسر علينا ان نقول فى هذا الباب شيئا معتدا به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ابدا اعرف عند تخيلنا
والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التى نتصورها مبدأ لكن الكثرة
نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل ان كان ولا بد فخيالى ثم يكون تعريفنا الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالى ليومى الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا فى الذهن
فاذا قالوا ان الوحدة هى الشئ الذى ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا
مبدأ الذى يقابل هذا الاخر ليس هو فنبه عليه بسلبه هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله
ولا يمكن تعريفهما اى الوحدة الا باعتبار اللفظ وهى والكثرة عند العقل والخيال يستويان
فى كون كل منهما اعرف بالاقسام اى الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال
وهذا هو المراد من الاقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يتقسمان بالسوية الاعرفية عند
العقل والخيال فتأخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتأخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال
ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا بد ان لا يدركهما الا العقل
وان اخذتا من حيث هما حاصلتان فى المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية
فلا وجه لتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه
المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اى النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بالالاتها فتدرك اولا بالالاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها فى تلك الالات
ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم فى ذاتها وهى معروضة للوحدة كما
كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وما هو المرتسم فى الالاتها وان المرتسم فى الالاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث
مأخوذة مع الالاتها فكذا حال عارضيهما اعنى الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجى
انه قد ترتسم فى النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الالاتها معروضة للكثرة كذلك تلك
الكليات المرتسمة فى النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة فى الالاتها فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس والكثرة لما ارتسمت فى الخيال

واقول

واقول ان في الكثرة تفصيلاً يعين على تصورها وملاحظتها كما لا يخفى مفصلة الخيال سواء كانت

الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها

من حيث هي كثيرة لا يتيسر لها ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها

الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر بالوجدان وهذا

هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى التعريف

اصلاً ولهذا قال انها تتخيلها اولاً واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظي يشير الى معنى حاصل

في النفس بذاته غير حاضر عندها مكونه مشكولا باعتبر هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة فليتدبر

واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية

والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة

حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال

لا يدرك النقطة مثلاً بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في

العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض للوحدة

ايضاً لا محالة بل الوحدة ايضاً مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد

اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ التعقل بعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق

الى الخيال من احاده اذ الخيال يجب الخيال الا المؤلف ثم يفصل الى اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في

مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما ينال المؤلف اولاً ينال الاحاد من حيث هو واحد فليتدبر

ليست الوحدة امراً عينياً زائداً على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة

عينية هي ايضاً واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل

كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من ثواني المعقولات

وقد عرفت معناه فيما سبق وكذا الكثرة ايضاً لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت

المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث

قال في الحكمة من الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد

لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا اذا قد بينا ان الواحد لا يتجرد

عن الاعيان قائماً بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما انه موجود

اعداد فذلك امر لا يشك فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما لاضافة

العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة

انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة

مقومة للكثرة ومكيال لها اي تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس

بينهما تقابل بالذات ما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا

حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولاً وبالذات بل انما يبطل اولاً وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة

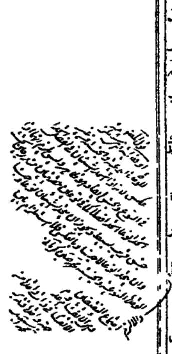
ببطلان وحلها الثاني انه من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما
سبق وليس للوحدة والكثرة بينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا
بالشخص كما سبق ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وهي
كيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم مركبا منها لان الملكات تجتمع وكذلك لو كانت
الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا
واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي
كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا
يعقل مهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل مهية كل منهما بالقياس
الى الاخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين
في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ما يقال في
كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر
او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب
عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت مناط نفي التنافي بينهما فهو ممنوع وان
اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك
الوسائط فنقول عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع
اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ما عرض لهما قد
يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن جزءا داخلا منها ولا خارجية محمولة عليها بل تكون
خارجية غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعنى انهما
متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا للشيء منهما اذ ليس محمولا عليها الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق
اما الاول فلان النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو مبدا لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني
فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير
او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سبق واذا اعتبرت
بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان
تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتفسير المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره
ده والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او
موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من
اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا

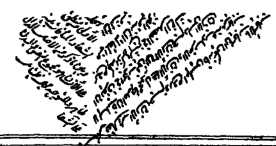
فيهما بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيهما بتقدم وتأخر فلذلك يعد الواحد بالعرض و
الواحد بالعرض هو ان يقع في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد فذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد لان زيدا والطبيب واحد اما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض انفق عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس
ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك
واحدة فان هاتين الحالتين مختلفتان ولكن وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها
بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة ها اي وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة
فيه ذاتية ولا عارضة على ما ذكره بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول لو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي
يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في
التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في
كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لمهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل
في الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد
بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى كثرته لا نظرا الى وحدة امر اخر وهي قد تكون عارضة للكثير
كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي
كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة
الاتصال بل بالنظر الى ذاته ذات المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة
عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون جهة الوحدة
ذاتهما لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في اخر
الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقع لها من جهة اخرى وحدة لاتفاق بينهما في معنى فان اتفاقهما
يكون اتفاقهما في نسبة وفي محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس ولحق بالوحدة من الواحد بالمناسبة
هذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحدة وان النسبة محمولة وانها
غير مقومة للواحد بالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما
هو المتبادر منه ولذلك حصر ما قوم جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس



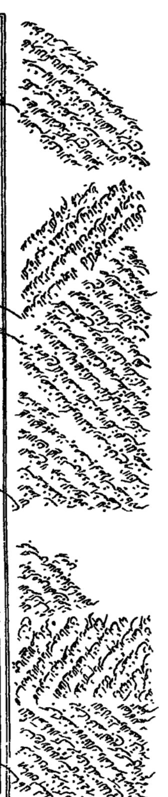


والواحد بالمناسبة بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وقيل ان تسميته هذا القسم بالعرضية
غير مناسب على ان ذلك لا يوضح المخالفة بين كلام المصنف وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اذ قيل
فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس الملك
بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه كما يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان
كان لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء
بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي
موصوفه هكذا وذلك لان في جميع الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة
الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم انه
لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل
للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما
صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد
قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت في اناء
واحد فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من
شان موضوعها ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا بالوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان
مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان
عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعا معروضة للمحمول واحدا كما في وحدة الجص والثلج من
حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض فمجموع قوله عارضة
الموضوع وبالعكس اي معروضة للمحمول صفة لمجموع قوله موضوعا او محمولات من قبيل النشر على غير ترتيب
اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة الموضوع وعكسا له فقط وحمله الشارح
القديم عكسا للمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي موضوعات معروضة للمحمول فاستدرك
لفظة موضوعا وحملها على زيادة الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة
الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو
في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد يتغاير معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير
معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد به بل لا ضير مما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من
حيث الطبيعة التي عرضت لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة
ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير
الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا

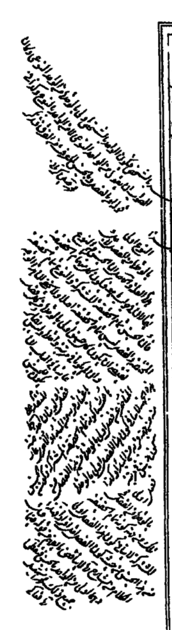




يكون مثال الاول الواحد بالعموم الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى شخوص بان يكون له نفس بدن وليس في احدهما بانسان واما الذي لا
يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع امر ثبوتي ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون
فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع
فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة
واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه
انه لا ينقسم ليس له ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا
فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهوم في الذهن فضلا عن قسمه ما دته مكانية وزمانية
ولنعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاصناف فمن ذلك
ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون
تكثره في طبيعة تمالها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا
الماء واحد بالاتحاد وفي قوته ان يصير بها ما كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة السبب الذي
هو المقدار وانه فيقول المفهوم فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده تخصيصه بقول مطلق اشارة
الى الوحدة التي هي مبدأ العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحده تخصيصه بعبرنا عنها
بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يقي وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فانه موضوع الى مجرد عدم الانقسام
من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي
ليرد عليه ان هذا المفهوم كلي يكون وحده تخصيصه قوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اي
وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك
المفهوم الزايد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة تخصيصه اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان
لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
وقوله فهذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء
الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة
باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار
ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة
عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة
تمالها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا
ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت وجسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى
فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد



كالانسان



كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التى مرت فى كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام فى معروض الوحدة
التى لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء
ليست اجزاء له من الجهة التى عرض لها الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى ومثل اجزاء الانسان الواحد
اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل فى المقدار اوفى محله حلول سريانى
وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر فى
كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
وفى الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما فى القرب والبعد فكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل فى تلك
المرتبة لان الجنس مقول فى جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى
بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص
اولى منها بالعرض العام وكذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونهما
فى كل عدد ازيد منهما فيما دونه والموهوم كبحمل سما ضرب باللام والمراد به الحمل الايجابى
مواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام فكما ان جهة الوحدة اما مقومة
واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى
هو هو الكثرة فانه لا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او فى التشكيك
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كان بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان
قيل على الاول فيكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم باعتبار
انقسامه فاى فائدة للتعرض بخصوص هو هو ايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها
غير هذه الجهة فى وجه غير ملائم اجيب بان الهو هو اتحاد ما فاشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد من جملة فوائده انه لا يتوهم ان الهو هو مخصوص
بالاتحاد فى الوجود وفى غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يبقى نعيد
عمره واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسام ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة
من غير كثرة واما عدم الملائمة فمندفع بانه وان كان لا يجرى فى الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجرى فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب بيد الضاحك والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى
تغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فالوحدة النوعى تسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة
والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد هو صيرورة شى شيئا بعينه من غير
ان يزول عنه شى او ينضم اليه شى اخر وهذا هو معناه الحقيقى لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا
على صيرورة شى شيئا بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن الصابر شى ويضاف اليه شى اخر كصيرورة الماء
هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة فى جوازه

بل فيه وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو ممتنع والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء للاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا
فناء لهما وحدوث امر ثالث واما ما كان فلا اتحاد فهذا وظاهر وورد منع الانحصار في الشقوق الثلثة
على الظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة احدهما
بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين
لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل
الاتحاد قد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم
لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى
بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح
به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن فيحكم
بحكمه من بطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه
الاتحاد فلا ينافي كونه لتحقق ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى
الضرورية في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد
يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين
لا اخر فان لم يبق فقد زال عنه ذلك التميز ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء للاحدهما وبقاء
للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يوجه هنا ما بقي في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان
بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن
الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الاخر كان لا لانه لا الاثنين التميز لا لذاته فاذا زال التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوجود
هذا واذا بطل الاتحاد فالوهم الذي هو اتحاد ما لا تحمله يستدعي صحة تغاير واتحاد على ما مر في مبحث
الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الخ
وهكذا في الشفا قال المحقق الشريف منهم من قال العدد ما يقع تحت العد فيجعل الوحدة عددا والوحدة
في العدد عنده عدد في نفسها ومبدا لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع
حاشيتيه المتساوي والقريب عنه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع
لفظي كما انتهى وتحقيقا فيه ان في دخولها تحت العدد ولذلك يقال عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا
يقال عدده فكان واحدا فان قيل الواحد نعم في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العد بل على كونه عددا
احسب ان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجل
في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدا للعدد المتقوم بها لا غير اي لا بغيرها بمعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد
عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال

ارسطو على ما نقل في الشفا الا يحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى وتم في بيانه
احدهما انه يمكن تصور كثرة العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها
وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها باربعة
وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وحاجته
اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها
بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولي فاذا فرض ان التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلثة
مثلا لا يمكن ان يقال تقومها الاولي من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التقوم
من الوحدات لازم على كل حال فعليك بالتأمل ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال
المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات
في تقومها لم يكن لخصوص تلك الاعداد مدخل في ماهيتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان
يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيجيء ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا
ان العشرة متقومة من السبعة والثلاثة فان اردنا انها باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح
وان اردنا انها لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما
اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
في الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد
وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حدا من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى
تركيبه من عددين دون اخر مثلا ان يجعل العشرة مركبا من خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة
مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة ماهيتها واحدة ومحال ان يكون ماهيتها واحدة
وما يدل على ماهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها الذي يحدها ولا بد ان يلزمها
ويكون اذا كان ذلك فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة
لازما لذلك تابعا له فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيفا اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد
وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج
الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو اما ان كانت
عددا اما ان تكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا

بكون

يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن لو

غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى حدات ولا اذا قالوا ما كثير من وحدات يعنون

بها ما يعينه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من

واحد ويظهرون عادتهم بذلك ولا بنا الوزن كلا يوجد زوج ليس بعده وان يوجد فرد ليس بعده فانه فرض انهم

ان بدأوا في طلب زوج ليس بعده اذا وجد وافرد اليس بعده وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا

نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما

يعني بالعدد ما فيه نقصان او يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد وانما

الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا متناهية متزايدة واحد واحد مختلفة الحقائق لان

كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وآثار يختص منشاؤها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته ومادته

الآحاد غير الآحاد المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فان لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة يخصه

وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه يحصل ذلك

النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيهه

الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فيقع وحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فيقع عشرة واحدة

ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد يعرض لها شركة فانه وحدة زيد

تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله

فتخصص اي الوحدة المطلقة المشتركة فيها بالمشهور اي بما اضيف له الوحدة كزيد في المثال المذكور

وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا للاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهورا

هذا احسن ما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه

كالعشرة العارضة لآحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها

الى معروضها وقد تضايف اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار

انها عرضت له فيه لا شبهة في كونهما اضافيين والى مقابلها الذي هو الكثرة بتاء الثاني اي باعتبار

ثالث هو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في انها ايضا تلك الاعتبارات

الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يتخيل عروضها لها اي للوحدة من التقابل وهو كون المتخالفين

على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع الى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد

عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان

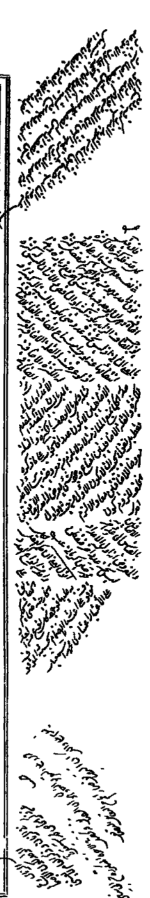
مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما امكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة

ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة

المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في ذات واحدة في زمانين وقيد الاجتماع

غير مغن عنه لصدقه على المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو

المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما مر

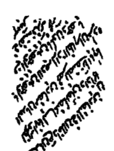


بالا

به الان يرتكب كون التضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من المقسم او يقال هٰهنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر
على ما قبل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول اى الوجود
اللفظي والعقلي اى الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحققهما
الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فنضاد اى بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب
الذين موضعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول لكن في الوجود حمل ولا
وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار نسبة كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصهما
بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو
الاول اى تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب مأخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل
لما اضيف اليه السلب والايجاب بان يكون السلب لا سلبا مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبران في
الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه ووقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كان له الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه
في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او العقرب
عدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة
الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اى وان لم يشترط كالحمرة والصفرة
فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى
قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين
اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدم كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم
وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا
والآخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون
على ان نقيض الحكمة يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه لعدم
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية فلا يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر
فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للوجودي لا بين شيء واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه آخر يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في
السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف

والا فالتضاد كما كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن محل تقابل وجود الملزوم لذلك
المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجودي
وتقسيمه تقسيما ثم ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف
الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض
اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن يلزم ان يكون احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او
بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ونقيضه قيل على تقدير عدم اضافة احد العدمين الى
الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب انما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة
فلا اذ العدمان قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم
الحول مقابله ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقدير
لا يصح توهم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس
بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير
لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما
هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما انما هو لان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات
وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان
الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض
باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن
اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح
الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد انما يتقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى
او لا تكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها في حد نفسها وحد فصولها متمانع عن الاجتماع ويقتضيها
وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون
بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان يراد بهما بالوجوديين ما لا يكون احدهما
عدما للاخر كما انه يلزم ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له كما مر فيكون العدمان
في هذه الصورة داخلين في الوجوديين في غاية البعد ولا يمكن فيها سريانه لا يكون لتخصيص المضاف

يكونهما



يكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما
انه لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي و
الاثبات في اللبس واللالبس وغلظة كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب
بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس وزيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطباع
متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا
يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من
حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراهما والقسم الاول هو
تقابل اولا ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت هذه
الامور التي تشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا متقابلة بالمعنى
الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كانه جنس لاقسام بل كا
لانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس
وهو غير المصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد
مختلف بحسب قاطيغورياس من المنطق وبحسب سائر العلوم ففي اصطلاح المنطق يعم التقابل للملكة قسم من احكام
الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص وقسم فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة
بل بالعكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لو صبر في هذا الاصطلاح كون
الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين
بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص وقسم بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس
انما يذكر للمبتدي اكتفى له بالمشهور ولم يكشف عما يبحث من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا
بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي
منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو مناف
لخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا
في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد
يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الالوان بخلو الموضوع
عنهما اليهما وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة
خليطة وقال في الهيات الشفا والمتوسط باعتبار هو ضد مع انه مجانس ايضا ببحث يجب ان يكون لا ينتقل اليه
اولا في التغير الى الضد فان الاسود لا يبيض اولا بعد او يخضر او يحمر ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين
الاوساط وبين الطرف وبين الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاضداد كما حققه المحقق الدواني
فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر

الذي هو السواد وبياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول
فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا
لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبروه لا الحقيقي
وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة تقابلا بغير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما
وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم يتحقق التفاوت بينها باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد فالحكم
بينهما بالتقابل باطل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا يقع لها في النقض فليتدبر ثم لا
يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان اصطلاح قاطيغورياس وان
كان العدم مخصوصا بقسم احد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل تمام
اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن
لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المص من قوله وربما كان هو وما قبله
في الحقيقي والمشهوري فهذا دليل على ان مراد المص من المشهوري من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر
في قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب
وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة
كقولك زيد جالس وزيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد
وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها
هي التي فيها الايجاب فتشتق لها منه الاسم فيقال موجبة والسلب فيقال سالبة صرح به الشيخ في قاطيغورياس
وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء
من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح به
الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو
سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود
شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب
البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا
البساطة في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا
اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو
رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل
بما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا
بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي
ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة
معا فتكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضدها مرة اخرى فتكون مضافة

الى البرودة

الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح حملها معنيهما الضد لا يصح عليهما معنى

هذا التضايف فليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذا الموضوع في حمل الضد به شيء و

الموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول

ثم قال وههنا اشكال اخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل غير المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص

منه فاجتمع سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس او دخولا كما يكون تحت معنى ليس جنسا ولكنها

لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في

موتيها مضافا فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضاف وذلك لان التضاد

من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم المضاف ولو كان المضاف

امرا مقولا على التقابل قولا مقوما لكان كل متقابلين فيهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما كان من حيث

هما مجال كذا لكن كل متضايفين فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم ملكة انهم كذلك وليس كل متقابل من

المضاف فليس ذو المتضايف اعم من المتقابل ويفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث تقابل مضاف وبين

قولنا كل تقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير لها م به اخص

وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ

والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المصنف بقوله ومندرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل وهما

جنسا الانقسام الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون مضمن هذا التقابل

كالجنس له قسامه كالانواع على ما قلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كلام في

كلام الشيخ واما ان التقابل ليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيته انه معقول

بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهيات يكون متقابلا لا العكس انها تتقوم به فانه ليس هذا من المعاني التي

يجب ان يتقدم في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء

مضافا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية شرايطها غير موجود بين التقابل وبين الاشياء

التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير التضايف من التضاد وغيره وايضا انما خص التضايف

على سبيل التمثيل ويدل عليه قول المصنف ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة

المذكورة بالتشكيك وذلك لما سياتي من نفي التشكيك في الذاتيات سواء في ذلك الاعتبار بها

وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة

فيها اي في التقابل السلب فان المنافات في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة

بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم

بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم على الملكة اشد من الباقية

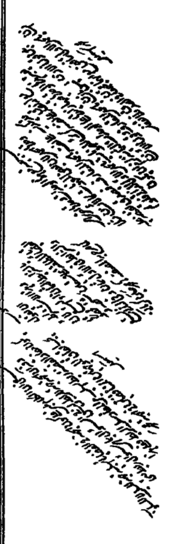
لكون الرفع داخلا فيه خارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد

الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسامه ما سوى التضايف فانه

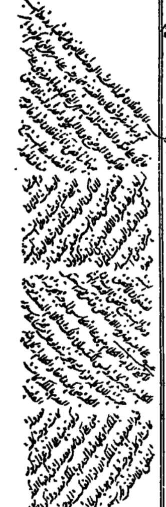
سيجيء في مباحث الاعراض فقال وبين النقيضين اي التقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض

ليس بجنس على الحقيقة فلذا علله الشيخ بقوله واما التقابل

وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر
من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا
بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب بشاعر
وزيد نائم نهارا وليس بنائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود
بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا بالشخصية اي
التي موضوعها شخص جزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب اما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد
حصر افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع وهو الاختلاف
اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين قد تكذبان كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق
الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما بنقيضين لان التناقض في القضايا
هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط التسعة
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات يشترط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا
اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان
كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال الاختلاف لا يمكن اجتماعهما صدقا و
كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة في المادة المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضين
فيها وكذا المطلقة الدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بالحيثية كما تعتبر في
بالشرط والشرطي ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار
رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا
يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس وكان رفع الضرورة
كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة
ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه
ليس المراد ان المطلقات الشخصية والمحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا
كانت شخصية الشرائط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات على
المراد من هذه الشرائط ممكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما



يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض المخصوصات يكون تسعا وفي المحصورات عشر نظرا فيها اعتبار وفي الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتهما ثم اعتبارهم شرايط بحث الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد وحدات الثمان الى حدتهما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لاختلافها لاختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التفات تلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاظهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفي عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا احتياج الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض النقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي والكلي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة يجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ولا يخفى ان هذا الكلام مبني على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع اللفظ المحصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون غرضه من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلبي سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما في الاعدام ومقابلها الملكة وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجود ية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع



فيكذبان

فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في الضدّاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض ولا بعينه كالجسم للحركة او السكون ولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما الا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يرد به الاتصاف بحالة متوسطة ولا يقبل للواحد ضدان بيان ذلك ما قال الشيخ في الهيات الشفاء واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد تقع بين الواحد بين الاخرين تبين فذلك لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة في صورة الخلاف و يكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون يخالف وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد هو اي التضاد بل التقابل الذي هو مقسم للاربعة منفي عن الاجناس و مشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس المتوسطة التي دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع في موضوع واحد قال ايضا الاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يحتمل او لا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء واذا امتزج الى مزاج آخر فليس كان في استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزم الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك قال ايضا وليس شيء من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى و بالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا انما نقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا فان الشر لا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر مع ذلك فان الشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الواحد والالوان وامثال ذلك فانهما يشتركان في غيرهما ليس الخير والشر فانهما يشتركان في المحسوس وفي المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها طبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لا بهما كان فما لم يعطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف جعلوا احدهما جنسا الطبقة والآخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة واما القول بوجوه الضد في جنسين متضادين

مثل

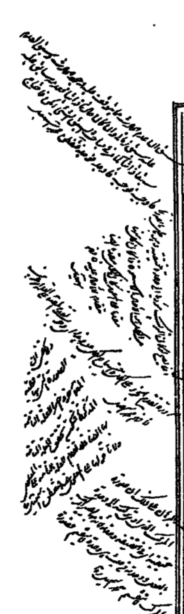
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسط فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذا التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لحقائق الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة من حيث انها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما التضاد انما هو بين التهور والجبن الداخلان في باب الكيف من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وتلك مذمومة وذلك مذموم ورذيلة وضدا وجعل الجنس والفصل واحدا دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فالمقصود التضاد من جهة الفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخولها تحت جنس واحد لان ذلك يجب بقول الفصل تحت جنس واحد تقريرا لدفع ان كلا من الجنس والفصل واحد فيهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتدبر

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع

كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشارح هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها غير موثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلية التي هي كالاجزاء وانما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى اقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان بالتاثير او جعلا وبناء على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة بواسطته على التاثير والمادية والصورية يصدر من كل منها التقوم ويمكن ايضا ان يبقى هذا المفهوم بحاله اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادقا على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر ولكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام اليه المرجح ويكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو اليه الشيء بخصوص وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل فهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان

هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة
فيرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل
الاربع ومضايفاتها لكن الشارح في كلام المصنف ما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام
المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا
كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر
وانما ثبت الانقسام فوق شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او
خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل فهي العلة الصورية واما بالقوة فهي العلة
المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص
الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما
كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما
ق وتمام هذا الكلام يبتني بيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما
من الاجزاء ليصدق التعريف عليهما وكذلك في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات
في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء
على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا
بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن
سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول
معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا
يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا
بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول
معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا
ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد ح اظهر الخامس ان حصر الجزء
في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل جزءان من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل
الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما
يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات
اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان
من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المع الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لامتناع تأثير المعدوم في الوجود ضرورة ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الكل ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وما يرجع الى

الفاعل



الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية
وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق
الخشب ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفى علة
الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لا يقتضى الاحتياج
الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج
وجود الشئ الى عدمه وهو اشبه من التباكى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع
ما يحتاج اليه الشئ بمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور
البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد
للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المع اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل منهما فاتفق من
العلة يجب تقدمها على المع ليس على الاطلاق بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اتبعنا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام
واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لانا نحقق ان الصورة من حيث هي صورة
ليست بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة
من صور الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور
الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت اما ما قيل في توجيه عدم المانع من
انه كاشف عن امر وجودي فوق المحقق الشريف انه تكلف خارج بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم
مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا
يجوز ان يكون مدخلية الشئ في وجود اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه
الطارى على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له
مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل من حيث العدم لا بد ان
يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل
بضرورته ولا قام عليه برهان هذا واما حديث مبدئية العدم فسياتى واما حديث تقدم العلة
التامة المركبة على معلولها فعدم تقدمها لاشكال المورد عليه في مبحث ما السبق مع جوابه وهو
الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادى فتذكر وقال في المواقف العلة
الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من
حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع

انضمام امر آخر فيه انتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور وان الترديد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة فالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يكون ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه بعينه يظهر من الجواب بما سلف وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر هي ليست عين المع بل ما هو عين المع هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فهو ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى معنا له امر خارج يحتاج اليه لا بما تكون مركبة البتة لان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع فانا قد اخذنا شيئا ممكنا ثم نطلب لعلة والامكان الذي يوخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرغ من الجابر

المسئلة الثانية

في احكام متعلقة بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكونه التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ للتاثير في والفاعل مبدء للتاثير في عند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المع في زمان ثان فيلزم ترجيح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح بل على تقدير وجود المع في زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول مترجحا على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب معا ونة العلة العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المع اي يجب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث فلا الامكان وحده او الامكان والحدوث معا لكنه لما كان يلزم مما تقدم اعني من وجوب

وجود المع عند وجود العلة التامة خلافا لما ان المشاد ومن هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه مطلقا
قطعا للمادة من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة
التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المع بعده
اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التامة من حيث هو كذلك بان يبطل الفاعل من حيث هو تام ويبقى
المع موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما
كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المع بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو من
العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني
عدمه الطاري على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز
ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز
والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على
امتناع بقاء المع بعد وجود علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة
المفيدة للوجود اولا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد هيهنا والا فحديث افتقار الممكن في
البقاء الى العلة مما قدمه هنا فيلزم ان يكون التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب
ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل
في الشرائط وشبهها فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة باطل لما نشاهد
من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة
وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما اثر
في حركات وسكنات وافعال تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام فصله ومباشرته وعلى هذا القياس
سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى
بعض ووجوده انما هو اثر تماسك المع لبيس العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة
وبطلان استعداده لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها
ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة
الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف
فعله على شرط او انتفاء مانع فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء
وخالفهم المتكلمون واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان
ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه
اثنينية بالفعل سواء تعددا ارادته وتعلقها او لا فلا يكون متحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال
الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب
عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا وانتهى الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما بالماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال الشارح في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آ غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح نقول ان الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول
بعينه ولم يقف فيهما الا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين
اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضتان للواحد الحقيقي بالقياس الى
معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان
ففيه منع اذ يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة
معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة
للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها
لذاك فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية
بعينها مع غيره ليتعين لها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجية كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون
بحسب الذات ولا يتصور تكثر الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالفرض
فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات
الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان
فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الانسان
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم سلبه تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتعقلها حتى يلزمه تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بممتنع وبإزاء ذلك ان
السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتعقلان ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف

تعقلها

يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ يوجد القبول فيه امثال المقبول
كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل
الحركة من حيث يكون لها حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه
فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلول الاول الى مبدء واحد فلا يتوقف الصدور وانها لا
يتحقق الا بعد شئ يصدر عنه شئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في
حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات فان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على
تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول والاضافات ليست هي الامور العقلية الاضافية
بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في
الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف اتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان
كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشئ بحيث
يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمسببية واما تقدم
كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في
الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على
الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب
ولا يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن
الشيخ املا لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض
بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا المفروض ولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه
مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب اذ مصدر وغيرا من حيث انه مصدر
غير القابلين هو مصدرا فيلزم ان لا يكون مصدر الا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع
النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعني
ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه
الكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور وتوله سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر

لا اصلا

عنه لانهما مطلقتان دون ثبوت حكميهما بالدوام كانتا كاذبتين واجاب عنه المحقق الدواني بان
المطلقتين انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
في الصدق وفيهنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة فلا معنى لاعتبار الزمان ههنا واذا و
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعنوان الحيثيات ولا بالدوام ما قيد بعمومها ونحن نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك
ظ ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه
حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آ من حيث
يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ج عنه فان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان
من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدر ب عنه واجبا
انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كونه بحيث يكون
عنه الاول انما هو على سبيل اللزوم واذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان
هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهو المبدع كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء
ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان
متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته
وهاتان الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون
ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا من قبل وبينا فساده انتهى وهذه المدخلية انما هي لتعين الاقتضاء الخ
في حيثية العلية الفاعلية التامة ويقتضي الخروج عن تلك الحيثية ولا ... فيظهر في ذلك المطلب فهو بينة
فان وجوب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه مقتضيه منافيا للمقتضي الآخر وموجبه من حيث
هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام الى هذا المطلب الا في الشفاء
وفي الاشارات ومما نقل عنه في جواب بهمنيار ايضا مبني على ذلك فهو تنبيه لا استدلال بل مجرد تنبيه
فقط وعند هذا ظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان
الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا
لا في هذه القاعدة وذلك لان من زعم انه المختار وهو الفاعل بالاختيار الجزافي كما هو رأي الجمهور فيكون
الفاعل على الاختيار الذاتي الموجب على ما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالنظر هو ولا تنافي في امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح العلامة من ان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد فبالنسبة الى
بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا
عن الشيخ في شرح الاشارات فتأمل فيه وذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول الواحد فيدفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم

نذكر

المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا واحد منهما علة للاخر

اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم

بالضرورة وبيانه مما يوافق ما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ

اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز عن يصدر

عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم

لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز

ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب

ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن

وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر و

يكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا

الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه

هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلم الاول

يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له ماهية ووجودا امكانا

بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت له باعتبار اضافات

متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية

مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل

عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير

وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها

يشتركان في انهما حالة له في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان منها الوجود والتعقل

لذاته في انهما حالة له من حيث كونه بالفعل واثنان منها الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة له بالنسبة

من مبدئه ولهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول لان الاولى والثانية

من هذه الثلثة حالة له في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانهما حالة له بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالتثنية

والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة

بالماهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا

لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل

كما مر تحقيق ذلك فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا نسب ماهيته الى

الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا

لاحظها بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى

وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول وحده قائما بذاته

لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول ولم العقل

عرف انه الحق الحقيق بالتصديق الى ان ... فيما يعد انه من التحقيق فله ...

الاول بينا ولى هذه الامور الثلثة تضمنا والتزاما واحد منها فى اولى المراتب هو الوجود وثلثة منها
فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم لتجرده
والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثها هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية
وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقل
فى ثالثها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة فى الخارج لزم صدور الكثرة فى المرتبة الواحدة
عن الواحد الحقيقى وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة فى الخارج
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة للاول تعالى اذا
اخذ مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة فى نفس الامر كما عرفت وليست على اعتبار او
اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بنفسها بل هى شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة
مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء
السلب المتحقق فى نفس الامر مسلوبا متحققا فى نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة فى نفس الامر
مضافا متحققا فى نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور والمحذور
فان قلت مدخلية السلب فى العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان العلم قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن
للعدم ثبوت قلت توقف العلم على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مما ضعنه كون المانع مما
يتصور ويعقل مما ضعنه نحو ثبوت محقق له فى نفس الامر واذا انتفى فى نفس الامر كان انتفاؤه و
عدم ثابتا متحققا فى نفس الامر وكان اقتضاء العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
مما ضعنه فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الانتفاء وسلب فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اقتضاء
العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بماله من حاله عند
مبدئه اعنى تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ العقل آخر وبماله من حاله عند ذاته
اعنى الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصورى مبدأ للكائن
الصورى وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فبالحالة التى له عند مبدئه اعنى كماله الفائض
عليه من الاشبه بالصورة فهى علة للعقل الذى هو صورة بلا مادة وبالحالة التى له عند نفسه التى هى اشبه
بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا فى قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئى
الفلك اعنى صورته ومادته فبالحالة التى له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك وبالحالة
التى له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية والعقول التى بازائها
وينتهى الى عقل هو مبدأ الهيولى العناصر وانما كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف فيجب
الاختلاف فيجب ان الاختلافات التى فى كل عقل توجب جهة مختلفة حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل
وفلك الى ان تنتهى الى الموجبة الكلية لا تنعكس كلية والشيخ فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع
ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما فى الاشارات وشرحها قال الامام الشيخ خبط فى هذا الكتاب

وفي مباحثه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة
بهذا الموضع قوله المص الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الآخر في موضع من كتبه التي وقعت الي
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقل الاول
الموجب لوجوده مبدأ العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما نقله عنه واما
جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا منافاة بينهما كما مر واما الحجة التي
ذكرها فهي لا تليق في هذا الموضع على تحويل العمري قد كفى الشيخ بحجته في موضع خرست الالسن الفصحاء
فيه فضلا وشرفا انتهى قد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وقال المص هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تأملوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى غيره
تعالى كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مباني عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان
يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف
حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة
الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول
بواسطة العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن ذلك
مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط
التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها آخر ثم قال
وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في شرح
الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتمهروا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
منها امتناع توارد العلتين المستقلتين على شخص واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال
بدليل كون المسألة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد
من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى
كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو
مح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى ايتهما كانت مح تكون
العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف

عليه الح هف ولو توقف على واحدة منها بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على
احدهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفته ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما
علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء
او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال
لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد بها ذلك المع الشخصي اما ان يوجد احدى تينك العلتين فوجد
المع ثم عدمت هذه العلة ووجدت الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم
وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلما
كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن
ان يجعلها مفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمقدر خلافه
انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد علمت انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع
معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما
لان تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية
واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد العلة
كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة
بالحقيقة هي القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد بخصوصيته اما انه هل يصح علية القدر المشترك
للمع المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم
بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ
في الهيات الشفا حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة العلة الهيولى لعبد القائل
ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى
العام لا يكون علة للواحد بالعدد كما هنا كذلك ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول
انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ بعدة عموم بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهنا
كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابه
الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى الحاصل ولا يخفى عليك ان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره
هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون للمهية النوعية
من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر افراده وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا وعلة
لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد
بالشخص لو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على فصل او فصول وحيثيات مختلفة

بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا يخفى واما عكس هذا
الحكم اعنى انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى الواحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه
لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين
على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم
لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعنى حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة
وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان
تكثر الماهية النوعية يحتاج الى مادة كما على ما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو
كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كان يجب ان يكون ما يقتضيه كل واحد منها
مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفا بان المعاني المتكثرة التي
في المعلول الاول ربما يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها
غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية
كما توهمه المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على
تقدير كونهما وجوديين اعنى موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا
مضادة السواد للبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة
على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما
فعله شارح المقاصد فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول لم يعتبر الافراد
كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفع المناقشة بكون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى

المسئلة الثالثة في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان
العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والتسبب اعني العلية
والمعلولية ولهذا لو يتعقلهما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث هو
مع اضافتك من ثواني المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات التي لا يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كل منهما انما
تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما
قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة
للعلة البعيدة ومنها انهما اعنى العلة والمعلول لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون
ما هو علة للشيء معلولا له اي بعينه وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من
جعل الحكم الاخير اعنى بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء مقدمة عليه فلو كان
الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية

يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد
من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه
بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي
المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المعلول من غير عكس فانا اذا لاحظنا الاثنين في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وهو المعنى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه
مع اذا الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا
فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما
كان اقوى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنهما بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير
التقدم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك فلم قلت ان ما ذكر الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا
امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في الت
ما جاء في التقدم فيقال اذا اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصوره
وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فالحق ان يجعل المثال ما ذكر تنبيها
على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى غير النهاية بان يكون الشيء
معلولا للاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما قيل ولا تراقي معروضا هما اي معروض
العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراقي يقوله
النسب وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشار
منه الى طريقة مختصرة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما
لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود
فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة حقة
مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تراقي سلسلة العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انتهائها الى علة موجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض
عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير
موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر في الواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير
الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء
عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد
من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع

فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فثم لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم فانه لا يمكن
ان يجب بحصول وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اى ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى الواجب الوجود لذاته لجواز انعدامه من انعدام علته فلا
يجب به شئ من احاد السلسلة فلا توجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
ليجب بها احاد السلسلة واما انها هى طرف السلسلة فلاستناد احاد السلسلة اليها وهى لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهى طرف لها فيلزم انتهائها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة
العلل والمعلولات يلزم انتهائها وهو خلف ثم الثانى برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله و
للتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى نهاية لامكن لنا ان نحصل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى
وثانيتهما من من قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة
احاد مثلا لا اخر جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعدة تلك الاحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك و
بازاء الثانى هكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوى الزائدة والناقصة
بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه
جزء من الجملة الناقصة لزم تناهى الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيها ايضا
اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هف واعترض على هذا البرهان
بمنع لزوم التساوى على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقصة مستندا بان ذلك انما
يكون للمتناهى فقد يكون لعدم التناهى واجيب بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفى لزوم انقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة
ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان فى ابطال اللاتناهى
مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومترتبا اولا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه لم
ينضبط الوجود بل هو اعتبارى محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت انقص من
الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين
كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات
مع لا تناهيهما وذلك لانه انضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته لبيان الاتناهيهما عندهم
وممنوع عدم تناهيهما امر اخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة
معا فى زمان وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثانى
بازاء الثانى وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا لم يتم ذلك
لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا فى الذهن

لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الاثنان اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى فما اعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين
حبلين ممتدين وبين اعداد الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الاخر بخلاف الثاني فان اتساق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بخلاف غير ما
بترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها
بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على
تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبة البعض في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان
الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل
منهما وبين ما يقابله قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين
من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منهما
تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم
الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدونه لكن يظهر ان الملاحظة الاجمالية انما
كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم
انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين كل اثنين
الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم يتكافأ في السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم
انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا
عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب توضيح ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير
البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى
الزائدة فاذا طبقنا اولا الاولى على الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر
من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا فلا حاجة
الى ان نفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع
التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية
وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعمل
العقل عرفت اندفاع ما زعم بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث
قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما السبيل التطبيقي فلا تقنه بجدوى ولا تعويل على ردها
بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقها اليها المفاوتة من الجهة
الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة المأة بغير نهاية و
سلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يصح ان اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية والخروج بكلية
عن حد حد ومرتبة ومرتبة وعن الحد جميعا الى لا نهاية بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق احد السلسلتين

الاخرى

الغير المتناهي بين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز اوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد
في الاوساط ما دام الوهم او الفرض متعملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا
ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عرضا فاذا انبتت اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق تنقى النقصان
بالمفاصلة على فى تلك الحد وعلى تلك الدرجة واقر العدد الزائد فى مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير
للنقصان والزيادة الى جهة اللانهاية ابدا بل انها ابدا فى جهة التناهي اما هي في حد الطرف واما فى شيء من
حدود الاوساط انهت عبارته وذلك لانه ليس هنا فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة
تنتقل وتتردد فى الاوساط ما دام الفرض متعملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض
واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح
ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبته الى اخرى
فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي تحريكا بل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء
الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا فيثبت عدم التناهي فان قلت فلم
لا يكون غير المترتب المتعاقبة كما في سلسلة الحوادث المترتبة المنقضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل فرد
فقد دون ان يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين هنا حاصل لكل
واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هنا ليس الا في العقل الا في الخارج
لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف
مفصلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه
في التطبيق حاصلا بعضا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف له
ذاع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له ذاع اليه هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء
الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهنا
مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع
الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي
في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل
في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون
شيء من اجزائه لا يقال في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر
لجواز ان يكفي وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل الا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود
للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان
فيه من القطع فالالزم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه
المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل اليس وجودها
في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصورها ام لا وصور

متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اغنى علم المبادى بها مجموعها بر فلا يكفي في النقض على انه
لو كان بالصور لم يلزم الترتيب فيها وان كان المعلوم فيها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما
على العلم بالمتأخر الا في علم الباري تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب
وسببية لتلك اللوازم مصدرو والكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن المعلوم عنده متناهية
مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء من علمه تعالى ولطريقة في بيان ذلك في
التعليقات غامض يحتمل لهما فان قلت لنسبة المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب الى
بعض الاعاظم واثبته في كتاب القبسات والى علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحصول الاستيعاب في الحال
للماضي والمستقبل بنظرة واحدة على ما هو مختارك موجبا للاجتماع فيها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق
من هذا الوجه لا محالة قلت اما العلم الحصولي فان معناه على ما استعمل ائمة الاشراقيين هو انه يعلم كل شيء وقته
بعينه لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يأت بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والاتي نسبة واحدة غير
مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى
وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود متخصصا بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة
سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته تعالى في زمان ووقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق
واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس
الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا ومعيته الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن
كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا له عن زمانه المتخصص الوجود بل ليس معنى وجوده في الدهر
سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص ليس عدم اعتبار التقيد
بالوقت اعتبارا للعدم التقيد على ما هو شأن وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم
انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في
مراتبه له فان كل واحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهي على الاربعة وهكذا
وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشيء من
الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في احاد الثلاثة مثلا لا
يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة للباقي بخصوصه
فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد
منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من
المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو
منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا
شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى في الامور الممكنة والعقل
يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر التخالف قلنا اللازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل
اذا لم يكن بينها ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده لم يكن

فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما استخرجه
المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نعزل المعلول المحض
من السلسلة المفروضة ونجعل كل من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما
سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة
انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا
تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير
لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات
كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة
على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علته فلا يكون
علته قد يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا
وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبة
اي العلية والمعلولية ههنا لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب خبر ان تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق
العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما اشارة الى عزل المعلول الاخير في
هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك
على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد
من آحاد احدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما
منطبقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتضايفات ايضا بتمهيد برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف
في نقد المحصل حيث نقله في مبحث عدم الاحياء انتهى فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة
سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل
يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة شيئا في علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لابد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت
السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا
وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ونظائره مثل ما تقول ان العقل
يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد
نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات كلما يزداد ان يكون في بعد فوقها لئلا يلزم
انحصار الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما يقوله في برهان الوسط والطرف
وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ومحصوله ان كل ما هو مع وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة

احدهما معلولا والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولة وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالممكن المحتاج اليه لا يكون واجب الذات بل لا بد
ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وهذا تحقيق فيه علية
بانا نمنع ان كل واحد من احاد تلك السلسلة او كل قطعة متناهية منها وسطا ثم كون كل الاحاد باسرها
وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيتوقف دفعه الى العقل
الحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد
وادعا ان يخالف حكم الكل لكن قد يحكم العقل بعدم التخالف بالبديهة وهذا امر الى غير ذلك مما لا
ينضبط وحينئذ لكن الشان كما قال المحقق الدواني في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح منه جلية الحال الا لمن
المجبل الحصول المجد على الطلب لكمال مساعدة التوفيق من حيى لا انقطاع الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في
الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اما نفس تلك الجملة يعني نفس احادها بالاسر بحيث يكون
ما لو اعتبرت منها من شكل وهيئة ما ذهبت فانها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شيء منها شيئا
بعد وجود عليه الجملة لا يكون الا بعينه شيء من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كون كل واحد من احادها
بالضرورة ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه جملة وكثرة متعددة وداخل فيه كل واحد
من الاحاد وهما يراد من ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثرة متعددة وداخل فيه كل واحد من الاحاد
وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود عليحدة غير وجود كل واحد من احادها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف يتاتى هذا وانما يجب باحادها واما ان تقتضي
علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها
فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذ اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما
فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ح لا يتوقف الا بلزوم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة
للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه لدخول جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت
مما سبق آنفا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء
وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء
بالاسر فليس يعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما هيهنا فكلاهما معروضان للهيئة
الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه
علة للاحق معلولا للسابق فهي عين مجموع الاجزاء التي هو نفس السلسلة المفروضة فليتم هذا فانه في
غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة هيهنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا
شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد واولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد

فليس بعض الآحاد

منها معلولا بل كل واحد من الآحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية
لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو داخل في كل الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة
لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الآحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك فلا
يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض وقد علل ذلك في المبدأ والمعاد
بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله الشارح واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها
وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجية علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك
لانه لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن
تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وقع في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان
يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو ممتنع كما مر وانما
لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجية لا بد ان تكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض
والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال
الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو
خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا هو تقرير
ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشهد الى هذا الوجه اشار الشارح ولما كان هذا الوجه مشتملا
على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهرا البطلان طوى عنهما
وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة لانها موجودة لا محالة
لكون كل واحد من آحادها موجودا ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك
فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه
وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت واعلم
ان الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان
المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة لان الجملة لا يجب وكيف
يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة
الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية وتقدير الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد
له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما اولا يلزم من فرض كونه
جزء للمجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو
كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى
ذلك بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد
على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرناه سوى الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول الاخير وتقريرها
ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد
انما هي مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محالة لاشتمال مجموع السلسلة

فيلزم ترجيح المرجوح

ومجموع علل الآحاد

على المع الاخير وعلى اشتمالها ما قبل الجميع لتوقفها عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة
ترتيبية للمع الاخير والسلسلة التي بعدها ما قبله بواحد هي علة للمع الذي هو فوق المع الاخير وهكذا فجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المع الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة و
الحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو
البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تأثير الشيء في
نفسه وفي علله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض بالعلية وهذا انما الاولى له
فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر
بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه فهذا العدم
ان منسد ليصير موجودا فلا بد له من علة ينسد بها تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون شيء مما
فوق المع الاخير لجواز تطرق العدم اليه لا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون خارجة عن
الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للمصنف كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل
هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المص ذلك من الدليل
المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في ابطال التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره المص ههنا منها برهان
الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات
وتقريره انه لو ترتب حيثيات وامور الى غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية
من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان
متناهيا على سبيل الاستغراق والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها
كمبدئيته وعليته وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكم على الكل بما حكم
به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض هذه الزراع دون الزراع بل من قبيل ان يقال ما بين
النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب والشمول دون الزراع فهذا
المقدار المفروض دون الزراع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين منها
برهان الترتب تقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء شيء انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة
ترتيب من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتيب يجب ان يكون علة
واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد بأسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر تقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من
آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد آخر فاذا كان كل واحد من آحادها
لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد بأسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجودا
قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر بعده وذلك ظ عند العقل
الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخرجها بعض المتأخرين منها انه لو وجد سلسلة غير

متناهية

متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا فيتميز
كل من احادها بمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدئها عدة
مرتبة متناهية كعشرة احاد مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله
اولا يكون حادي عشر فزيد على الكل لا محالة وبحيث لا يوجد مرتبة عددية لم يوجد في الغير من الاولى
البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في الجانب الاخر
فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب ما ذا التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه
من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من
جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذي فطرة سليمة و
ثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من
الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يتساويا او يفضل احدهما عليه او ينقص عنه بمقدار متناه
ولا احسب شكا فيهما كما لا يتقنها وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء
يتعين بترتيب احادها فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى
الغير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى
غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب
ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما
معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال و
منها ما لو وجد سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في
الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد ومعدودات ناقصة
عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب
غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجد سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدء لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين
بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه
واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين
فكان زوجا اذ لا نعني بالزوج الا المنقسم بمتساويين واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة
اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من الضعفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لهما مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما
غير متناه من جانب واحد فيلزم الخلف فيهما ومنها ان الشيخ يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين
كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها اعشار
غير متناهية وكذا مآت غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بعدد العشرات
استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو عد بها المآت فيتساوى العشرة والمائة لتساوي
مسطح عدد واحد فيهما قال هذا قريب لما اخذ من برهان التطبيق ومنها ما يبتدئ بتمهيد
مقدمة وهي ان كل عدد يكون له ضعف الشيء من احاد مترتبة فانه يحصل نصفه اولا ثم يحصل
كله وهذه من الضروريات المحسوسة وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل
واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعل
السلسلة ضعف البتة ويحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة ماخوذة
مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول الذي يوجد اولا يقع
بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناظر
البصير انا لم نجبر **المسئلة الرابعة عشر** في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان
المؤثر في الوجود ليس الا الموجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله ويتكافى النسبتان
اي نسبتا التاثير بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود و
العدم بمعنى ان وجود الفاعل بكاف في وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل بكاف في عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية
في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند لان تاثير
المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه
حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل
يحكم بانه مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لغيره من شيء اخر معنى انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول
والعمدة في ذلك ان العدم لا يحصل منه الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول
وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اي
تتكافى العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كتحقق المعلولية لا تقدم لاحديهما على الاخرى
فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية
بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم يتحقق بعدها ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم ترتفع
ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان في الوجود والارتفاع
ايضا كما حقق في موضعه مبين ان التكافؤ ولا يبقى في التقدم والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها
ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف بجهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيئين فاما الله

واليه

والیه اشار بقوله والقبول والفعل المتنافیان مع اتحاد النسبة یعنی اذا کانت النسبة بین الفاعل والمفعول
وبین القابل والمقبول متحدة بان یکون الفاعل بعینه هو القابل والمفعول بعینه هو المقبول وهذا اشارة
الی اتحاد الجهة ایضا فانه مع اختلافهما لا تکون النسبة متحدة ضرورة ان الشیء باحدی الجهتین غیره بالجهة
الاخری فیختلف النسبة باختلاف الطرفین والدلیل المشهور علی امتناع اجتماعهما ای الفعل والقبول
هو ان نسبة الفاعل الی المفعول بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان والوجوب والامکان
متنافیان فلا یجتمعان والی هذا اشار بقوله لتنافی لازمیهما واعترض علیه بان کلا من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم یجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جمیع ما یتوقف علیه المفعول والمقبول یجب
وجودهما معا فلا فرق اذن بینهما فی الوجوب والامکان واجیب بان الفاعل قد یکون فی بعض الصور مستقلا
موجبا لمفعوله ولا یتصور ذلک فی القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فی الفعل وهذا موجب فی الجملة للقبول
وهو لیس بموجب اصلا فلو اجتمعا فی شیء واحد من جهة واحدة لزم امکان الوجوب وامتناعه مطلقا
مع انه لا یمتنع ان یکون للشیء البسیط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامکان من جهتین بالقیاس الی
شیء واحد فیجب من جهة ولا یجب من جهة خرج عن محل النزاع اذ الکلام فی ان البسیط لا یکون فاعلا
وقابلا من جهة واحدة لا من جهتین وقد یجاب عن اصل الاعتراض باختیار الشق الثانی فی حق المعلول
وان توقف وجوده علی کل واحد من علله لکن الفاعل هو الذی یقتضیه بجعله واجب الحصول لکون
الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جمیع ما یتوقف علیه المعلول لیس له الا استحقاق وجود
المقبول فیه فالفاعل یوجب المعلول والقابل لا یوجبه بل یستحقه وهذا المعنی قولهم نسبة الفاعل الی المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الی المقبول بالامکان فلا یجتمعان الا من جهتین فما قیل من ان الایجاب من جهة
الفاعلیة والامکان وامتناع الوجوب من جهة القابلیة فیکونان من جهتین لا من جهة واحدة مدفوع
بان ایجاب الفاعل للمفعول متقدم علی فعله وکذا امکان حصول المقبول فی القابل متقدم علی قبوله
فلو کان الواحد الحقیقی فاعلا لشیء وقابلا له لکان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها یوجبه
وجهة بها یستحقه فلا یمکن ان یکون هما القابلیة والفاعلیة فتلخیص الدلیل ان الفعل لا بد له من
وجوب سابق والقبول لا بد له من امکان سابق فلو کان الواحد الحقیقی فاعلا لشیء وقابلا له لزم
کون الشیء الواحد واجبا وممکنا بالقیاس الی شیء واحد بعینه من جهة واحدة والوجوب لشیء و
الامکان بالقیاس الی ذلک الشیء بعینه متنافیان فکذا ملزوماهما اعنی الفعل والقبول سواء
کانا بمعنی الفاعل والمفعول والاول انسب بقواعد الحکمة والثانی اشد انطباقا علی قوانین التحقیق
ان یقال فی الاستدلال علی هذا المطلب ان الفاعل لا یتعری فی حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب
ثابت له فی حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه او لا فنسبته الیه بالوجوب بهذا المعنی بخلاف القابل
فانه فی حد ذاته یتعری عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعنی المقبول بالامکان مع القابل
فی حد ذاته سواء قبله او لم یقبله فهما اعنی الفعل والقبول متنافیان بالذات فیکون المراد من القبول
هو القبول عن الغیر ویبقی له القبول الانفعالی ویجوز ان یقبل الفاعل البسیط عن نفسه بان یصدر

عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ
الى ان صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع ما اشتهر في نفي اجتماع القبول والفعل و
هذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليحفظ به ومنها
انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لئلا يلزم كون
الماهية محتاجة الى نفسها والا اى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته بل كان الاحتياج
في شخصيته فلا اى فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليها مدار قد بسط القول فيها الشيخ
في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه لكثرة فوائده
وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه وربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد
لا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى
واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يجب من كل جهة الا ان يكون
ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقي فيكون المبدأ اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من راس فنقول
ان العلل لا تخ اما ان تكون عللا للمعلولات في نحو وجودها نفسها واما ان تكون عللا للمعلولات في
وجود اخر ومثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء
كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنوحد الاقسام
التي قد يظن في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول فيه كثيرة منه
وجودا من العلة وذلك المعنى اذا كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار
وانه قد يكون في هذه ظاهر النظر مثله مع قيل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يستفيد منها في الظاهر
انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فتكون مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة
لا تقبل الازيد والانقص والاقل مساواة له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك
الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن ارضها والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد
في المعنى الذي عن العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة علة ومعلولا
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها من زيادة استعداد المادة حتى يكون تعدد وجب لذلك خروج شيء
الى الفعل بتمامه فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن
العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة امر واحد فهما بمجموعهما يكونان اكثر وازيد
من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون الى ان يستبين ما لها ساغ لنا ان نقول انه
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فلم يكون للعلة بما هي علة التقدم
الذاتي لا من ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من ما له ذلك المعنى غير موجود
للثاني فيكون له المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر
فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان
وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

ذلك

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا الا من الثاني ولم يكن للثاني الا منه فظهر من هذا ان المعنى اذا
كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا فيه باعتبار الحد بفضل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من مفهوم الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من
حيث هو موجود اولى بالوجوب من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفل
وهو ان العلل والمعلولات ينقسم اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه
ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا للطبيعة او للطبائع فيكون العلل مما يفتقر لنوعيته
لا لتحيزه اذ كانت علة له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذا المطلوب علة
ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون
علة للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة
علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم ظاهرا بوجه من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال او احتيج فيه من نظرنا في السبب المعطي للصورة
كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة نوعية النار بل على انها علة ما فاذا اعتبر فيه جهة النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو ابن فذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما
اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون مع العلة علة والا لزم اجتماع
العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة
واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احد النسبتين على الصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت
لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص
النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر يجانسه ذاتا ومهية واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص اخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف
الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال
ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتناهت
الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجدة لشخص اخر منها فانما يتصور
ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار
المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان النار
لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا اتم في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال

التم

التشبث في العلل على ابطال التشبث في المعلول لان ابطالهما لا يجوز واما ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار بعينها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لتشخصها فلا يلزم ذلك فمما لا ينبغي ان يصغى
اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون تشخص هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما
يذهب الى كونها علة لتشخصية تلك النار لا لنار يتها لكن ذلك ليس بمعنى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس الكلام فيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي
يظن كونه علة له لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية
الموجبة فظهر ان ما جعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا يتقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص اخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليس نار واحدة في نار يتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع
المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا
فقد مر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها انفا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية
عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي بعد التصور والشوق والارادة والحركة والى هذا اشار
بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منا لان الصادر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي
يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا
يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى التخيل
ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان جزئية الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال ثم
الى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذيذ سواء كان مطابقا
للواقع او لا ثم الى طلب جلب يسمى شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو
مكروه وغير ملائم كان الى دفع منفر يسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد و
لذلك اي ثم ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اي الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان
قد يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان
قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر انه لا يتصور غير شهوته بل
فعل بل في الغالب قلت المنفي هنالك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي
لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلات ليقع منا الفعل متعلق بالحركة
و هذه التفاوت ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة
على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة

عنها

عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات
الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة
كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا ثم انه
يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد
معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه
وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة
اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات و
الارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية
كذا استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة ومتصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا اشير
والجواب شار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات
جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة
صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة وقعت
في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي
متعلق بها يتعلقها تدريجيا حسب انفراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها
مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية
ولا ينفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر
ببالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة
في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى
اخرها انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة
للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما خطر ببالنا
من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة
تدريجية لا بد لها من مبدء تدريجي كما سننقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء الغير
الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانفراض الى الفعل ليلزم هناك صدور
غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم
العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة من
حدود مفروضة فيها بامثال الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب اعتياد والتمرن وملكة النفس
الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا

فلنبذ به حيا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه
في كثير من حركاته انه يقصد منتهاها بتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما
لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على القصود الجزئية واما
فلان الذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة
كان يقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي
ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وانه كيف
تفصل تلك التخيلات والارادات وتجدد على الورود على ما مر منها ذكرنا ولا حاجة لذلك الا يراد الى ما
ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم
وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما تبين بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد
شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها
بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى قصود وارادة
جزئية بين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بل وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدأ وعلة لا محالة بل التخيل
والاختيار في مسافة يقصد غالبا الى الحدود وهذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك
اظهر المعنيين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية
وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت
وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا في فصل ان المحرك القريب للسماء وثابت
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب فلا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن
ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان
تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت هو الذي ذكرنا من
التخيلات المتجددة ومنها انه يشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة
القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره
يتوقف على وجوده ووجوده يحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تحرق
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ماله وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الوجود الوضعي
الوجودي والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى
على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا

ولا

ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه فاذا اثر في شيء
اثر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع
في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لا يجوز
ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما اي فرق بين ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما
هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما ترتسم في قواها المتخيلة و
المتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام وتحتاج اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في
الفعل والتاثير فلذا استحال انفكاكها في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة
تقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل
مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك
الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة
النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل
وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل اكثر كان حصول السخونة اليه اكمل والقوة
لو كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم لضبط ما الاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل
القوة النارية واما الاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة
انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع وقضى بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر
الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يترتب تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته
ويكون فاعله غير مختص بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام
لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فحينئذ تكون مجردة مفارقة و
عند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تاثيرها في جوهر المجردات لانه لا قرب ولا بعد مع ما
لا مكان له فحال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الجوهر والصورة المقومة
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى
المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا وجود الاجسام
الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك
الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل
وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار
عليه والله اعلم انما قال المص ويشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفي ان
يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع
فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن
استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدا
المفارقة وكما في الاثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا

استناده اجمعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء الى غير ذلك
فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين ما
فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من الجرم وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من
المقارن فصدق التاثير على المقارن تابع ان يصدق على المقارن انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى
لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون آثاره متناهية
والى هذا اشار بقوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي
مثل ذلك قانون آخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فما لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم
يصدق عليه لم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه يجزم بان ذلك المقارن
المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك
لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه من اجل عدم التعقل لما ذكرنا من امر القانونين
مجردا ففي هذا العطف في المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي
كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي
ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره غير ذلك مما لا حاجة لنا الى ذكره ثم ان المصنف
قدس سره في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل
ما له او لشيء متعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية
في الازدياد لا نهاية المقادير او عند تزايدها في الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية
الاعداد عند تزايد الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل يعرض له النهاية واللانهاية
فقط واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فيعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والمدة بحسب المقدار ويكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل
نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف الاول قوى
تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف

الاول

الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة

والشدة التي باعتبارها يتصف بالتناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا

على الموثر والنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية

بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فلم يتعرض لها لظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في

اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التضعيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون

القوة التي توقع الحركة في ضعف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما العدة فنقول وذلك اذا كان يجوز

انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تضعيفه بتجزيته ولما كان كل

قوة جسمانية يعرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخرج ذلك عن ان يكون

عمل تلك القوة اولا فان كان فتحريكها اياه بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب

تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسرية تختلف باختلاف

القابل مع اتحاد المبدا بتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن

ان يكون الا متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية اخر من مبدء مفروض حركات

لا نهاية لها بحسب امتداد الزماني او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم

فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار وتلك

القوة بعينها من تلك المبدء المفروض فيجب ان يجرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المعاوقة انما تنبعث

القاسر بحسب طبيعته المخالفة الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون

اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه يلزم منه ان

يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم

ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي

فرضنا للانهاية فيه كذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا

وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض مح لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها

غير متناه فقوله مقابله اي مقابل المبدء اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على

تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا

تحركا مع اتحاد المبدا يلزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات

الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك لا يمتنع بل كان ذلك لقوة تحله فاذن

كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متشابهين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث

هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم

خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره

تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف

محلها كما في ومن ههنا يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو

فى الطبيعة بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها

المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها

الشيخ فى الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون فى

جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه

لو انفرد لما مر فى المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه فى المقدار يؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة

المحركين والمحركين فانه لو كانت لما وقع فى الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة اتم فى الكبير

منها فى الصغير لكانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى بل

المحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان فى المقدمة الثانية من كون التفاوت

بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذى هو محله وبعض القوة بعض الجسم

الذى هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما فى

الجانب الذى فرضناه غير متناه فيلزم تناهى الاقل ويلزم منه تناهى الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما

بقدر متناه وان لم يحرك كل منهما حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية فكان اتم كما لا

يخفى واعلم ان المصنف اكتفى فى الدليل الاول بوقوع التفاوت فى الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهى

الاكثر فى الدليل الثانى اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهى اقتداء بالشيخ فى الاشارات حيث

فعل كذلك ووجه المصنف ذلك فى شرحه بان وقوع التفاوت فى الجانب المقابل ووجوب تناهى حركات

الاقل كان خلفا فى الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن فى

الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهى

حركات الاصغر تناهى حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال

فى شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية

لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية

بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا وهذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت

جسمانية وغير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام والقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية

لان غرضه فى هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثانى اخص منه ولا مما يجب

الامر لو يتم برهان الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه

منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة

القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون

اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها

المركبة لا تخلو عن معاوقات بتنصيصها طبايع بسايطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام

محالها لكون تلك المحال احيانا ما التية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة

فى هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في
التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المعترض بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه
على التجريد بان هذه القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض
قد تلقوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان نفي التفاوت بحسب الشدة
يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة ويلزم انقطاع احديهما وقال المحقق الشريف في ذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول يقع
التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال في توضيحه
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اخر اصغر منه الى تلك الجهة لزم
ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لا معا
اقل مع تساوي التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر
يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة
فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزء الى الاجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قال السيد المدقق من ان ما ذكره
انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لو جوز ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار
ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى
المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكني اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام
المعترض في الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في طولية
مدة حركة الاصغر فالكلام المضبوط ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان
قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت هذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن
ذلك ومنه ههنا يظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة فلك القمر انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكونهما [illegible] من محركين صادرتين
عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه بعد ذلك
الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب

اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدء
فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بان نفرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من
اوساط المسافة كاف في اثبات المطلوب لا خفا في امكانه وان لم يكن للحركة مبدء ابتداء واجيب ايضا
بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اوسطها الى اخرها كان في قوته عكس ذلك اى قطعها
من اخرها الى وسطها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك
الحد المعين الى لا نهاية له لكن اللازم بط بالبيان المذكور فبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي
غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ازلية مستندة الى نفوسها المجردة في
ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام
ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد عددها كل يوم على تناهيها
رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا للتناهي ههنا فللقائل ان يورد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بان
يقول ليست للحوادث التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال لقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
حتى يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع لهما
لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة
المقسور عايقة عن تحريك القوى فكلما كان العايق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة
فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فهذا استدلال
بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم هذا **المسئلة الخامسة** في الاشارة
الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصور يقال لها المادة ايضا وان الصور
الحالة فيها المقومة لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء
المادي وكذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري
وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب
من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب
والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اى المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه
اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة واهيا ماصرفا لان فعليتها ليس الا انها
قوة ومستعدة لكل شئ على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود

في الصورة ... ان العقول التفاوت
القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقدور
الحركات فاذا لم يصح الحكم على الحركات بالزيادة
النقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت
انتهى كلامه

بل يحتاج

بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها متحصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده
الى المحل ضروري باطل قطعا لان الشيء ما لم يتحصل موجودا لا يمكن حلول شيء آخر فيه فاذن وجود الذات في
نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها الا ان المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته
وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن الوجود
المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها فالحال على
قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل في الوجود اليه قطعا وذلك الحال هو
العرض وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزم من عوارضه كالصورة والجسمية فانها متحيزة بذاتها
مستغنية في وجودها عن الهيولى انما يحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور وقابل اي للحال وبالقياس اليه مادة اي علة
مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اي قبول المحل المذكور اي قابليته واستعداده للحال
ذاتي فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد
تكون قابلة لشيء وغير قابلة للآخر ثم تصير قابلة لذلك الآخر فبعد منعها قبولها للاول يوجد قبولها
للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى
الجواب عنه بقوله وقد يحصل القريب والبعيد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال يعني ما يعدم ويوجد
ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مرتبته القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا
عن القبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي
لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى جميع
الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة
فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذا
الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذي
يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور و
الاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة
اي علة صورية للمركب بالقياس الى الجزء فاعل لمحله اي صورة بالمعنى المقابل للمادة يعني الهيولى
وبالقياس الى محله الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرر في موضعه من ان الصورة
انما هي شريكة لعلة الهيولى ليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى
والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما تحقق من ان الموضوع
كالمادة فيكون العرض فيها كالصورة كما سنشرحه هناك وهو ان هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة
بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان

استقل

استقل في تقويمها استغنى عن الآخر والا فالمجموع متقوم بواحد صورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة
لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور
المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية ومعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين
بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما سيأتي من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة**
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفا اما الغاية فهي العلة التي لاجلها يحصل الصورة في المادة
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يريد به ما
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك
ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا
اما الغائية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف انه قد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل
غايات الحركات التي تقصد من ورية او طبيعية وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون
رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فعلم
ح من تضاعيف ما نقلناه ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل
ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء
علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا محالة وهي في كونها علة تحتاج الى صورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل فمن
ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بوجودها العيني
معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا تمام
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل
هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود
كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة
والى هذا اشار المصنف بقوله والغاية علة بماهيتها العلية لعلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني
للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل اولا
كما ان المعلول معلول له بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما
شيئا عن مذهب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر
قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود

الثم اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى لان الفاعل الذى يفعل لغاية يكون
غيرتاما من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى به
والبق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك الاولوية الثانى
من حيث انه تتم بهية تلك الغاية فاعلية فيكون هو ناقصا فى فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا
يتطرق اليه نقصا اصلا فان لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم
انه لا غاية لفعله وانه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه فى الحقيقة نفى
الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذى يفعل
لغاية فذاته منزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقية كذا ذكره المحقق الشريف ولا
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهى ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد اى الاختيار
الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال الله تعالى عند الامامية معللة بالاغراض
قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى فيعنون بالغرض الحكم والمصالح
التى تشتمل عليها الافعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم فى ذلك يوافقون
الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظى الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء فى هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتى تحقيق ذلك فى الالهيات
انشاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية و
المصنف خص هذا الحكم بالارادية وبالجملة فان فى هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا
يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هى خير او
مظنونة خيرا والشيخ فى دفع هذه الشبهة قال فى الهيات الشفا بهذه العبارة واما بيان حل الشبهة فيجب
ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة
العضو والمبدأ الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم
فى التخيل او الفكر النطقى صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الاعضاء
فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل او الفكر هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة او يقوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثانى ان
الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه
فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما ينتهى اليه حركته نفس المتشوق الاول الذى نزع اليه بل
معنى اخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
فى ذلك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركته هى غاية اولى
حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الاعضاء وليس للقوة المحركة فى الاعضاء غاية غيرها لكن ربما كا

للقوة التي قبلها غاية بغيرها فليس يجب اذا ان يكون في كل الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا محالة ايضا انها ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت
الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضا مبدا حركة لا محالة والقوة
الشوقية ايضا مبدا اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية الا عن شوق البتة لان الآلة
الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليها انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعدما لم يكن
فاذن لكل حركة نفسانية فيكون مبداها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضا ومبدوها الذي يليه الشوق
والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل وفكر لا محالة فيكون المبدا الابعد تخيلا او فكرا فاذن من مبادي
الحركة النفسانية منها واجبة باعتبار انها ضرورة ومنها غير واجبة باعتبار انها ضرورة والواجبة ضرورة
هي القوى المحركة في الاعضا والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل او الفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدا حركة غاية لا محالة والمبدا الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدا الاول الذي منه قد يوجد الحركة خالية عن غاية فاذا اتفق ان تطابق المبدا
الاقرب هو القوة المحركة والمبدان اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت نهاية
الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان تختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق
فكل ما هو شوق فهو شوق لشي واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشي آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشي
يراد لاجل الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة
ويكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا عليه فيقال انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية
ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا تكون متشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث
وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا تخلو اما ان يكون التخيل وحده هو
المبدا لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدا للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم
عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع
خلق او ملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد
الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية
الاخرى التي بعدها ونحوها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان
المتوقع فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون
القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول
القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية
البتة هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية

بالقياس

بالقياس اليها هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اي شيء اتفق وما مثل
به في الكتاب من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي
بلا فكر والذي مبدؤه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت غير الغاية التي للشوق التخيلي و
القوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك منته الى غايته وانه انما لا ينتهي الى غاية
بحسب الذي مبدئه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا مبتدأ لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني
كان مبتدأ لم يكن هناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير
ثابت بل سريع البطلان وكان ثابتا ولكن لم تشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك بانه قد تخيل
وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر
الى غير النهاية واما الثاني فان كان انبعاث هذا الشوق علة ما الاخر اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية على ان تتجدد لها فعل تحريك او احساس و
العادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل المتجدد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية
والتخيلية فاللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانساني فاذا
كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره الاخير خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل ثم وامثال هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات
جزئية لا ينضبط هذا كلام الشفاء والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها
الوصول الى المنتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى
بل غايتها الدوام على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه تحريكه وهو اي
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى
المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها مرتبة اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني
وح فان لم يحصل الغاية التي هي للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية
حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اي وان حصلت فهو اي فتلك الحركة والتذكير
باعتبار الخبر اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فعلى هذا
العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية
الحركة فيه غاية لا شوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا آخر غير نهاية الحركة كذلك
وصرح بان ذلك الفعل سمي جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر في
كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم ما
وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشي الشريف بهذه العبارة واعلم ان الذكر
في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا

فان العبث في كلام الشيخ ...

نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح الخويني فالامام اعرف به منه
فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب هنا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها
ما اورد على اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من
توالدها وطبايعها تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية يجب
بحكم العقل حكما جزميا بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتادية هي اليها اذ لا نعني بالغاية
الا ما لاجله يحرك الشئ كما مر وذلك اعني تادي تلك التحريكات الى تلك الامور تادي
ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر
ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار
الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك الا القوة مودعة في
حبة البر مثلا متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر مترتبة عليها ذلك حيث لا عائق عنه هذا هو بيان
اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه
على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية
لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا
شعور لها ليكون للغاية وجود ذهني عندها ولا رويته لها ليمكنها ارتياد غاية دون غاية ولاختيار
والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدأ اعلى
واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدأ اخر هو فوقها
وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدأ
في الحقيقة هو غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يوجب
تحريكه الى غاية على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي
ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة جبليا طبيعيا تسخيريا الى كمالاتها
وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في
طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله يشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ
في طبيعيات الشفا في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي يختار
من بين سائر الافعال التي لو اختار منها الكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله
ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة
فان الصناعة لا شك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت
بحيث اذا احضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود

فانه

فانه اذا اخذ يروي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما
ينقر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما ابتدأ فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل
وقصده انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا روية فيه وكان حال الاعضاء
الزالق بها بعضه ومبادرته اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار الصورة ما
يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهر الاختيار بتحريكه فليس تحريكه
بالذات وبلا واسطة بل انما يحرك بالحقيقة العضل والوتر ويتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر
بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى شيء [illegible] ان يقال فيه حد ان يفعل اثر والثاني ان الحركات
الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها تقفان عندها الان بعد كل كائن
كائنا الى غير النهاية ومن الغاية يجب ان تقف عندها تحريك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في
الشفاء بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض قال والفرق بينهما
ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى
يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى
يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم القطع
وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لدكنته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من
وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض
الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي غايات ذاتية في الطبيعة
لكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود
وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن من المادة فاسد [illegible] الفساد
الكائنات عن المبادي الجسمانية ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا او غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد
لكن هذا الواحد لا يبقى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص بالعدد غرضا على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان
يبقى الانسان دائما كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا
ان الغرض لا تناهي الاشخاص وكان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص شخص وانما يذهب بلا نهاية
شخص بعد شخص لا الى تناه فعلى لا تناه فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص منتشر
او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص آخر ثان والى رابع ليس هو بعينه غاية
الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك
الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد
واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد هي المدبرة للكلية ما في الكون

انتهى كلام الشفا الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت
في الطبيعة البتة فان في هذه الاحوال ليست بقصد ولو كان تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام
او الاكثرية يقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما يتادى اليه الطبيعة على الدوام
او الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غاية
للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما امر التشويهات وما
يجري مجراها فان بعضها هو نقصان وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا
فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا
ان لا عوائق لافعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي الغايات و
هذا الاجرام ذلك والموت الذبولي هو لنقصان الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها
ابايها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غير متاد الى غاية البتة فان لنظام
الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكل مدة بانقضاء
فان الاستمداد منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه بدءا لعلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامر
بالعرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان
لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها
بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعله لغاية لها واما فعل غيرها فيها فلا يكون لغاية لها فالموت
والتحليل في الذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجب في نظام
الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجب وغايات في
تناسب الضعف واجب واما الزوائد فهي ايضا كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت حركة الطبيعة
فصلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية
وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالسؤال ثابت نحو ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه ويتسلسل المطالبة الى
غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسألة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها
وما يقصد لاجل شيء اخر فحري ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا الا يقع لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم
نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون
لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هنالك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي
الخامس انه لا نم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة ومتادى الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة
ويكون للطبيعة فعل وفيما اذا اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما نقل
انفا حيلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الشتاء

لم تتصل

لم تسخن لتقطع ولا الانة ان جعلت عوضه لتطلى بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه
الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذا الحكم في سائر الامور الطبيعية
التي اتفقت ان تحدث على غير مقتضى المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها
انما تصدر عن ذاتها بفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا دائما او اكثريا لا يتخلف وهذا كالمطر فانا
نعلم يقينا انه كاين لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا

فصل

فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم
يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نقول في هذا
الباب فنعلمه مواضع لا كثيرها فيه الان فان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وكذلك
بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المادة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر
في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل متساويا ربما
يجري مجرى الاتفاق ولنعمق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين
عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل نجد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة
وتستند عنه قوة وكذلك لنا عذابنا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه
المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب الحجر وطفا الخشب
لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكون بسبب مواد ما تفعل هذا الشيء
فحملها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط
فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ولا يحتمل ان يقال ان الاجزاء الارضية
والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة والشعير فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها التي
بذاتها والمحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون محركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الحبات بجاذبة
باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون
الشعير او تكون الصالح لتكون البر هو الصالح لتكون الشعير فان كان الصانع لهما اجزاء واحدة فقط
فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مصور
يجعلها قابلة الصورة طارية على المادة من مصور يجعلها قابلة لتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة
وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر موجه
اليه ما دائما او اكثريا لا اتفاق ... الاكثري فالاتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت
الاجزاء مختلفة فلمناسبة ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة ما تجتذب تلك المادة بعينها و
محركها الى محض مخصوص في الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فتكون ابتداء القوة التي في البرة
محركة بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة
المادة وان كان لا يبعد ان تكون المادة على تلك الصفة لتنفعل الى تلك الصورة فلا يصح ان يطاع الكل

صار الحجر بهذه الصورة او غيرها بالة لغيرها مثلا فهل يلزم ان يكون منتقلا لها الى حيث تكتسب هذه الصورة
بعينها لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا صالح
لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة المواد هي على سبيل فعل طبيعي منها الى حد محدود واذ
ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر فذلك ما نسميه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معاوقة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات وانما اذا تأدت الى غاية
ضارة كان ذلك لتأدي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال يتفق للنفس منها فيها سببا عارضا فيتفق
فاذا اصاب هذا العضو حتى فرى ومنها اذا اصاب هذه المادة حتى سقطت اذا كان ذلك فالطبيعة محركات
لاجل الخيرية وليس هذا في نشوء الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة واوضاعها التي تصدر
عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات متوجهة اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه
الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية النباتية والناسخة والمدخرة فانها اشبه
الامور الطبيعية وهو لها بالذات انتهى كلام الشيخ والحاصل ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع
الشكوك عنه واشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها
ان هيهنا امورا اتفاقية لاسباب تأتي اليها التكون فيها غاية مترتبة عليه ذلك كمن يحفر بئرا لاخذ
الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غاية لكونه فيها ولم يكن حافره لاجله فهذا العثور على الكنز مما
لا سبب له لا ارادية ولا طبيعية [illegible] فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على
الكنز [illegible] والفعل الارادي الذي هنا انما هو الحفر لم يكن لاجل العثور بل لاجل امر اخر
والاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكان من
يؤول عن شغف به يقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذه الامور كثير
جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل محدث سبب ان يكون
كل ما يحدث غاية لفعله نقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق
ففرقة كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا
ورأوا ان مبادئ الكل اجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بالاتفاق وفرقة [illegible] لم يقدموا
على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطقسية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور اتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون
بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي تحل بها الاشياء وقالوا ان البخت علة

الاتفاق

الاتفاق سبب الهى مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأى احل التقرب
على الشيء الذى يتقرب به الى الله بعبادته وامر ببنيان هيكل واتخاذ اسم صنم يعبد على نحو ما يعبد
الاصنام عليه وبازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل فى العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى فى الوجود وقالت انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهد فاعلا ونعزلها عن
ان تكون عللا ونسند لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق قالت فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز حكم
اهل الشقاوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق فيها فانكسرت رجله جزموا القول بان
البخت الشقى قد لحقه ولو لم يحفر هناك بخت البتة بل كل من يحفر بئرا الى الدفين ينا له ومن يميل الى
ذلق فى شفير يزلق عنه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقصد فى مكانه لحق غريما لم يظفر
بعد فذلك من فعل البخت ليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه وله حس بصر فراه قالوا
اليس ان كان غايته فى خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر
بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتتعطل الاخرى بوضعه لا فى نفس الامر وهو فى
نفس الامر غاية يصلح ان يضعها غاية ويفرضها سواها اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بان
الغريم هناك فخرج بوضعه فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت
والاتفاق فيرى ان جعله احد الامور التى يؤدى اليها خروجه غاية بحسب الخروج عن ان يكون فى
نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب فى ابطال الاتفاق
اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء
الذى لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقى فى نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون
لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية تقال لما ينتهى اليه الشيء
كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هنا هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال فى
هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجعل يجعل الامر فى احدهما اكثريا وفى الاخر اقليا فان الشاعر بمكان
الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه فى اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان
من حيث هو كذلك فانه ليس فى اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر فى
اكثريته وغير اكثريته فكذلك يختلف له حكم الامر فى انه اتفاقى او غير اتفاقى بل الجواب الحق عن شبهة
الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هى دائمة ومنها ما هى فى اكثر الامر مثل ان النار فى اكثر الامر
تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه فى اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما
ولا فى اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت تكونها لا يتخلف اما ان يكون عن اطراد فى طبيعة السبب الذى لها
وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان تحتاج السبب الى شريك او شرط او زوال مانع او لا يحتاج
فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما
يرجح الكون على اللاكون فيكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فان

ان لم

ان لم يحتج الى ما يقاومه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه الا ان يعوق عائق
يعارض معارض ولمعارضته ما يتخلف في الاقل فيجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يتم الى
ما ينحوه فح يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثري يعارضه
ويتبع ذلك ان الاكثري بشرط رفع المانع واماطة المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية
ظاهر وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وانت الاعضاء المحركة والطاعة ولم
يقع سبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل
اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت
فانه من جنسه وفي حكمه نعم اذا عورض فصرف نوعا قبل ان انصرف عن وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق
وقد بقي ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل والاقلي لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت وبالاتفاق
واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائين قد شرطوا
ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي يرسم لهم هذا
المنهج يعني ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين اليه
ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية فان هؤلاء
المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشي واللامشي وما اشبه ذلك هي من الامور المتساوية الصدور
عن مباديها ثم اذا مشى ماش واكل اكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستصوب زيادة
اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم بشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون قياسا الى
اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس اخر واعتبار اخر متساويا بل اقليا فانا اذا اشترطنا فيه شرائط واعتبرنا
احوالا صار واجبا مثل ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الالهية الفاعلة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة
وهي اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فح ههنا لا بد ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الايلاء ان كان قليلا ما
بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس قليلا ولا نادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب ولعل
الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله موخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون
طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثرية وبالقياس الى شيء اخر متساوية فان البعد ما بين الاكثري
والمتساوي اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة
حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا
او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم ينسبا الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما فح يوقت متساوي كون
الاكل ولا كونه فصحيح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان ياكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة
وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطمع ولا متوقع او لم يكن دائما ولا اكثريا فهما

اتفق

ان يتفق السبب المؤدي اليه انه اتفاق وبخت وذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا
اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف
القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود
لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من
شانه ان يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان
يؤدي اليه لا دائما وليس ولا في اكثر الامر حتى لو ظن الفاعل ان ما يجري عليه حركات الكل وصح ان يتبعه بحساب
يصح ان يجعل غايته كالوظن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق يصح ان يجعله غاية وكان قد خا
عن هذا التشاكي والاولى لان الخروج من المعاوقة بحصول الغريم في طريق جهة مخصوصة تؤدي في اكثر الامر
الى مصادفته واما خروج الغير المعاوق من حيث هو غير معاوق فربما ادى وربما لم يؤد وانما يكون
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد
ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض
الغايات غايات بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب للامور الطبيعية
والارادية بالعرض ليس ذا يم الايجاب ولا اكثر الايجاب موقيا يكون من اجل شيء ليس له سبب موجب
بالذات وقد يعرض امور لا تقصد ليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج
الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد فهو ضروري في المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا انه كان
كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصده لحاجة كذا فاتفق ان وجده
في البيت ولا يمتنع عن هذا القول كون ذلك في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما
يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان غلب ظنه ان ربما ينبغي ان يكون في
البيت فلا يقول ان ذلك انما يتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق لكن انما يقول هذا اذا كان
متساويا عنده في ظنه في ذلك الوقت في تلك الحال انه كائن في البيت وغير كائن فيكون ظنه في ذلك
الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب ان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يظن
في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب النابت على نسبة الكثرة ان او
الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجب بالاتفاق لانه اقلي وليس كذلك فان كون الشيء في الاقل
انما يجعل الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان
وجوده عند الملاقاة السبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت تماما وعدمه لعوقه ولو حدث المادة
الوافرة واذا كان كذلك فهذا مثل هذا الفعل عن قوته اما دائما او في اكثر الامر هذا وربما طبيعيا
انتهى كلام الشفا والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته
وح يكون تاديته الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى الشرائط واحوال لها وخير عن ذاته وح اما
ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تاديته ايضا دائما واما ان يكون قد يكون
وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثري من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديته منه

اخيه كان فيقال للسبب الذي يفعل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها
انها اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب المساوي الحصول والاقلي الحصول واذا انضم الى
مجموع ذلك المسبب والاحوال الحاصلة معه على التساوي او الاقلية انه سبب اتفاقي ايضا ومسببه غاية
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس
الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه متباعدا عن الغارق بكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر مع
عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للبناء او
للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر انما العثور على
الكنز هنالك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هنالك ليس غاية للسبب اصلا
بل هو غاية لسببه بالعرض فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية
وظهر ايضا بطلان راي من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض
مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الهي مستور عن العقل اراه بعيدا
غاية البعد وقد ذكرنا تاويله في كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي اثبتوا
للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة في اقسام**
احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد
يحكم بما يقال له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة
فيها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشيء لان العلة العرضية في هذا المقام
كما يقال انها علة بالعرض يقال انها يصدر عنها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات
الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور
الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن
القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات البسائط
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقبل العمل للبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل
بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى
ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة
كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغائية بالقوة
كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية
فالفاعل الكلي ما يكون غير مواز لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول
شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مسا ولم يخرج عن رتبة العموم والخصوص مثل ما لمثال البناء

وعلى

وعلى هذا القياس في المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية
كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالانتقام
زيد من الظالم مطلقا وكالجلوس على هذا السرير والجزئية كالانتقام من عمرو ظالمه وكهذا الجلوس على هذا
السرير وايضا اما ذاتية واما عرضية اعنى بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له
والعلة الفاعلية بالعرض فما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا و
يكون ذلك الفعل مزيلا لضد ممانع ضده فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعل ضد الآخر مثل السقمونيا
اذا برد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع التبع
هذا مثل مزيل الدعامة عن تحت السقف فانه يقال هو هادم الحائط ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض اللواحق
لها كما يقال ان الطبيب يبنى اي الموضوع الذي للطب هو بناء فيبني لا لانه بناء لا لانه طبيب او يوجد
الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبنى ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة
متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض منها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له
ذلك لانه مبدأ لانه هابط فانه هوى ان وقع على رأس انسان فشجه وقد يقال للشيء انه فاعل
بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر
محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب قدومه ان كان يتبعه امر محمود ويتيمن به او يستنحس بعده ان كان
يتبعه امر محذور ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات
فهي التي لاجل نفسها تقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان تؤخذ
المادة مع الصورة المضادة لصورة تزول بحلولها فتؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة
كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة
لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع موضوعا مع صورة ليست داخلة في كونه
موضوعا وان لم يكن ضدا للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب
معالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل
لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي والتي بالعرض فمثل البياض والسواد
وربما كان نافعا في التي بالذات مثل صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض
بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة انه منتقل ومتحرك بالعرض
واما الغاية بالذات فهي التي تنحو الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا لاجل غيرها مثل الصحة
للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب
الدواء وشرب الدواء لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون
خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية وبعضها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فغايته التغوط وذلك

لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان
الغرض قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة
لا الى غاية بعينها مثل اللعب بالحجر الهابط ومثل من يمشي طربا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة
العرضية تقع باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقية فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية
اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان العلة
بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام
هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي
ينفعل عن الواحد منه وحده شئ بعينه مثل الدواء الذي يتناوله زيد والمادة العامة لا تفارق
الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية وهو مثل حد الشئ او فصله او خاصته
والغاية العامة كما انها للصفراء يشربها للترنجبين ويشربها للنفيخ ايضا والخاصة مثل لقاء زيد
صديقه فلانا كذا في الشفا وقوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة
الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص
فان الهواء المغير مطلقا جنس للهواء المغير لهذا الشئ وذلك الهواء والمغير لذلك الشئ هو ان هذا الهواء
كما انه مغير لهذا الشئ يجوز ان يكون هو بعينه ايضا مغيرا لذلك الشئ بخلاف صورة الكرسي فان صورة
هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة
مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك
كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في باقي العلل وهذا غير انقسام
العلة الى المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق
بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المصنف
بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة
لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم
النوع عن الاعتبار ولكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان المشترك ايضا عام [illegible]
فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الثامنة في احوال علل وقع فيها اشتباه فمنها ان العلل للحادث عدوه من جملة

مبادية فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفا واما الجسم من جهة ما هو متغير

مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بالنسبة الى صورته والصورة العامة

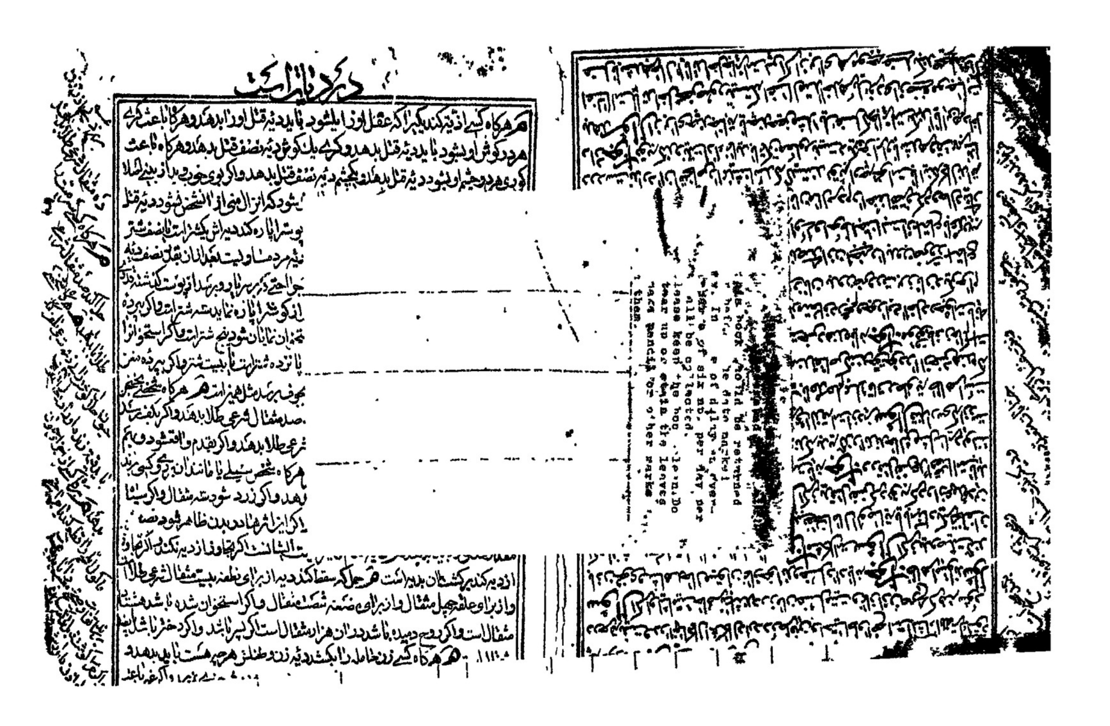
او متحرك

او مستكملا وحادثا كان فانه لا زيادة مبدء وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من
كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كان بصفة حاله
فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت
فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم لها كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما
اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال
شيء عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما للحركة التي هي موجودة
له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه فالمستكمل
لا بد ان يكون له ذات وكمالية ناقصة وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون
الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه
متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم
يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم
فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان كل ما لا بد من وجوده في وجود كان لم يوجد شيء
اخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من
وجوده للامر في وجوده كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر فليس
العدم مبدأ له ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه من غير انعكاس
فيجد القابل للتغير والاستكمال ويجد العدم ويجد الصورة كلها محتاج اليه في ان يكون الجسم متغيرا و
مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث
والى عدم سابق واما ان هذا الحادث هذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وجد ثم وجود جوهر كان
مقارنا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك
بل يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونقنعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام الشفاء
فيه ان كون عدم الحادث مبدأ او محتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات على الحقيقة لا بمجرد مقارنته
لما هو مبدأ له اعني مادته على راي الحكماء او فاعله على راي الحكماء والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى
سبق مادة على ما مر لم يكون من المبادي العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
اي لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة له كما عرفت ان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكون
تقدم العدم زمانيا لا محالة وفيه ايضا ان كون المقارن لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححا لاطلاق
العلة والمبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتأمل والاولى على تقدير
كونه مبدأ بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف الحدوث فاذا نسب الى موضوعه
اعني وجود المعلول يكون علة له بالعرض لكن فيه انهم انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث

لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فليعلم ان غير الفاعل
في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان
موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين
واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة كما
فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعده على حدة من اقسام
العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر
لك عن تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته
وقد سبق تحقيقه وانما ذكره ههنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود
زائدا على الماهية فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية
وهما خارجتان عنها وهما المراد من المؤثر وانما خص الحاجة في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل
حاجته اليهما انما هي في تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من
كونهما معدودين في العلل فيظن ان حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق
فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته واعترض بان المعلول يفتقر الى
بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب
بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر وبقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر
انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقاره الاثر في
تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوائل
ذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك
في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من كون
نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح
وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق منا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم ذهب
الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج في عدمه
الى السبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى فساده بقوله وكذا في الحركة اي لا بد لعدم
الحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسئلة التاسعة** في بعض احوال العلة
المعدة وهي ما يقرب العلة الى علته وقيل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذي يجعل المادة مستعدة
لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد مدبر فالاعداد والتقريب للمادة
بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب الشيء
اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها تقرب الحركة الواقعة في المسافة قريبا للمنتصف الى الغاية
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثله كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف
وهما متماثلان ومخالفا كالحركة المؤدية الى السخونة وهي مخالفة لها وضدا كالحركة الى الفوق المؤدية

الى الحركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية وبعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد
يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة
ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب على يد
احقر العباد
محمد حسن

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين وبعد فقد تم هذا الكتاب المستطاب
المشتمل على ثمرات الالهام في شرح تجريد الكلام بعبارة اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة الحقير الفقير
عبد الحسين بن المرحوم المبرور المغفور تاج الادباء فخر الفضلاء آخوند ملا محمد علي الخراساني المولد طهراني
المسكن الذي بذل جهده بانطباع كتب الفقهية والرسائل النحوية مع شدة الاهتمام في تصحيحها وتكثيرها
وامتياز غيره في سمية حتى صار مشهورا بين العلماء ومعروفا عند الفقهاء شكر الله نعم سعيه على
انتشار كتب الاخبار وترويج رسائل علماء الاخيار ولما وفق الله ولده باقتفاء آثاره وكسب
اطواره طابق النعل بالنعل بذل سعيه على انطباع هذا الكتاب المستطاب الذي كان مطبوعا
عند العلماء والطلاب فكم يرجو منهم ان يستغفروا لوالده المبرور وان يطلبوا من فضل الله تعالى
التوفيق لولده الصالح بانطباع رسائل الشريفة وكتب المنيفة وكان تحرير ذلك في شهر صفر
سنة ١٢٩٩



در دیات

هر گاه کسی اذیت کند بکسی اگر عقل او زایل شود باید دیه قتل او را بدهد و هر گاه باعث کری
مرد در گوش او بشود باید دیه قتل بدهد و اگر کری یک گوش شود دیه نصف قتل بدهد و هر گاه باعث
کوری هر دو چشم او بشود دیه قتل بدهد و یک چشم دیه نصف قتل بدهد و اگر بوی خود را از بینی کم
بشود که انزال منی از آن شخص نشود دیه قتل
پوست را پاره کند دیه اش یکشتر است تا نصف شتر
دیه مرد مساوی است بعد از آن بقدر نصف دیه
جراحتی که در سر یا رو برسد از پوست گذشته در
گوشت پاره نماید سه شتر است و اگر پرده
استخوان نمایان شود پنج شتر است و اگر استخوان
پانزده شتر است تا بیست شتر و اگر پرده مغز
بجوف برسد مثل هم است هر گاه شخصی بخیم
صد مثقال شرعی طلا بدهد و اگر بکف برسد
شرعی طلا بدهد و اگر بقدم واقع شود
هر گاه شخص سیلی یا مانند آن بروی کسی بزند
بدهد و اگر زرد شود سه مثقال و اگر سیاه
اگر اثرها در بدن ظاهر شود نصف
الثالث اگر بجاورت از دیه نکند اگر
از دیه کند بر کشتن آن بدیه است هر حمل که سقط کند دیه از برای نطفه بیست مثقال شرعی طلا
و از برای علقه چهل مثقال و از برای مضغه شصت مثقال و اگر استخوان شده باشد هشتاد
مثقال است و اگر روح دمیده باشد دیه آن هزار مثقال است اگر پسر باشد و اگر دختر باشد پانصد
هر گاه کسی زن حامله را بکشد دیه زن و طفل هر چه هست باید بدهد
... و اگر غیر باشد